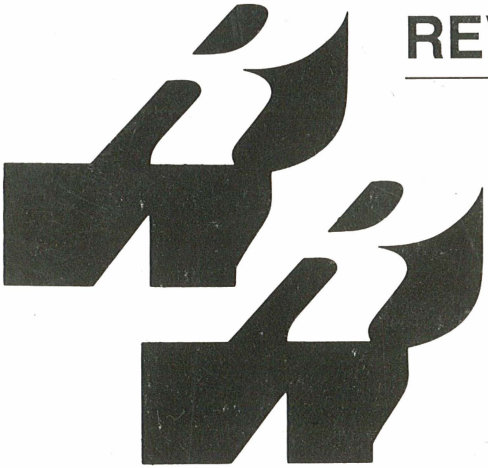


REVUE ROUMAINE

3–4–5/1993

XLVIIIe année, no 293–294–295

LE GROUPE DE PRESSE POUR L'ÉTRANGER «ROUMANIE»

COLLÈGE DIRECTEUR:

NICOLAE ŞARAMBEI — Directeur, Président du Collège directeur • DORIN IANCU — Rédacteur en chef (revue *Panorama roumain)* • CEZAR BALTAG — Rédacteur en chef (revue *Viaţa Românească)* • VALENTIN F. MIHĂESCU — Rédacteur en chef *(Revue roumaine)* • AUREL RĂU — Rédacteur en chef (Revue *Steaua)* • CONSTANTIN GROSU — Rédacteur en chef (revue *Forum)* • MIHAI HETCO — Secrétaire général de la rédaction • DUMITRU NĂSTASE — manager • LUCIAN POPA — rédacteur artistique

REVUE ROUMAINE

NICOLAE ŞARAMBEI — **Directeur**
VALENTIN F. MIHĂESCU — **Rédacteur en chef**
DONE STAN — **Maquette artistique**

CONSEIL CONSULTATIF — ROUMANIE

CEZAR BALTAG, CAIUS TRAIAN DRAGOMIR, DANIEL DIMITRIU, CORNEL MORARU, ECATERINA OPROIU, ION POP, EUGEN SIMION, MARIN SORESCU, ŞERBAN STATI, ION SIMUŢ, CORNEL UNGUREANU

CONSEIL CONSULTATIF — INTERNATIONAL

ALF LOMBARD (Suède), HERVÉ BAZIN (France), JORGE USCATESCU, CHRISTIAN IONESCU (Espagne), MARIA MANOLIU MANEA, WILLIAM SNODGRASS, ROBERT EPSTEIN (États-Unis), MIHAI CIMPOI, ION DRUŢĂ (République de Moldavie), MARIANO BAFFI (Italie), IOAN FLORA (Yougoslavie), KARL HEINZ BÖHM (Autriche), PAUL RICH (Australie), JOHN ROBERT COLOMBO (Canada), KLAUS HEITMANN (Allemagne)

COMMENTATEURS

VICTOR BOTEZ, LIVIA BOB-SURDU, IULIANA BUNEA, ZENOVIA NICULESCU, ALINA POPOVICI, CONSTANTIN PRUT

REPORTERS SPECIAUX

ADI CUSIN, LEON TALPĂ

CHEF DE LA SECTION EVENEMENTS

MARGARETA VASILIU

CHEFS DES VERSIONS ÉTRANGÈRES

AGNES DAVIDOVICI (français),
EUGEN GASNAŞ (anglais),
GRETE KLASTER-UNGUREANU (allemand),
NINA NICOLAEVA (russe)

SECRETARIAT DE REDACTION

SILVIA FABIAN, ELENA MIHUŢ

REPORTERS PHOTOGRAPHES

SANDA BRUMĂRESCU,
ARCADIE OSMULICHEVICI,
ALEXANDRINA RADU, RADU VINTILESCU,
ŞTEFAN ZUGRĂVESCU

RELATIONS PUBLIQUES, DIFFUSIÒN, PUBLICITÉ

ANDREEA MIRELA IONESCU,
VALENTINA OLTEANU

ADMINISTRATION

ELENA ALEXANDRU, MARIA POPESCU,
VIRGINIA VINTEA

SERVICE D'ABONNEMENTS

FLORIN IORDĂCHESCU (chef du service)

Ce numéro fut conclu le 15 janvier 1993.

Les points de vue exprimés dans les articles appartiennent aux auteurs de ceux-ci.
Les articles et les photographies
peuvent être reproduits librement, avec indication de la source

ISSN 0251-3528

Composition réalisée par SIC PRESS & DESIGN, Doina Ştefania Saucă

REVUE
ROUMAINE

3-4-5/1993

SOMMAIRE

ANTHOLOGIE

N. STEINHARDT
Le Journal du bonheur *(extraits)* ■ 3

SYMPOSIUM

La patristique roumaine

Nestor VORNICESCU
La patristique chez les Roumains ■ 66

Ioan G. COMAN
Entre le mont Parnasse et le mont Thabor ■ 73

Nichifor CRAINIC
Denys l'Aréopagite ■ 82

VALEURS ROUMAINES

Dumitru STĂNILOAE

Dumitru STĂNILOAE
Le sens est là où il y a l'amour ■ 106

Victor BOTEZ
Missionnaire du sacré
(Une interview du père D. Stăniloae) ■ 130

Dumitru POPESCU
Une remarquable contribution
en christologie ■ 146

Jürgen MOLTMANN
Au coeur du christianisme ■ 153

Olivier CLÉMENT
Le plus grand théologien orthodoxe ■ 154

John MEYENDORFF
La persévérance du témoignage ■ 155

INTERFERENCES

Alain VUILLEMIN
Le mythe du dictateur roumain ■ 156

Ilie CONSTANTIN
«Les hommes capables de croire...»
(propos recueillis par Marius TUPAN) ■ 163

Viorel COSMA
Un événement musical international ■ 167

LA VIE DES ARTS

Alexandra TITU
Hommage au rococo ■ 171

Zenovia NICULESCU
Le théâtre de la transition ■ 174

Irina COROIU
Theatrum mundi ■ 178

LIVRES

Viorel COSMA
La spécificité de l'école musicale roumaine ■ 181

L'histoire musicale en exemples ■ 184

Victor BOTEZ
La nostalgie des origines ■ 187

Victor MIHAI
La politique à travers la psychanalyse ■ 191

Constantin CUBLEȘAN
Exégèses éminesciennes ■ 195

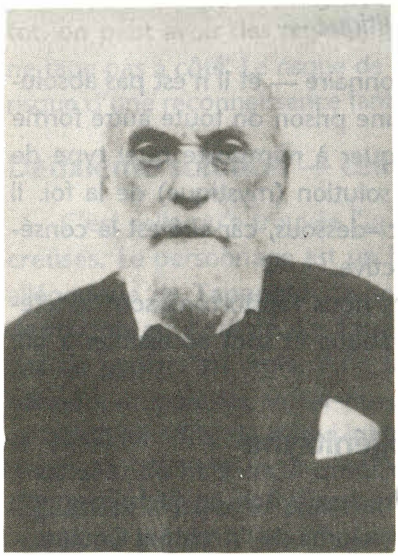
COMMEMORATIONS

Zenovia NICULESCU
Timotei Cipariu — Un humaniste européen ■ 206

AUTEURS

ANTHOLOGIE

N. STEINHARDT



N. STEINHARDT (1912–1989), docteur en droit, ayant étudié en Roumanie et à l'étranger. Début dans le journalisme à «Adevărul» (1934) et dans la critique, avec un premier volume **În genul... tinerilor** *(A la manière... des jeunes), paru toujours en 1934, aux éditions «Cultura Poporului» (signé du pseudonyme Antisthius). Depuis 1936 il collabore à «Revista Fundațiilor Regale» et aux revues «Universul literar», «Viața românească» et «Libertatea». Dans l'intervalle 1944–1945 il a une rubrique dans la revue «Universul literar». Pendant la deuxième guerre mondiale, il fréquente le cénacle littéraire «Zburătorul» dirigé par E. Lovinescu. Après 1945, il est rédacteur aux éditions techniques et juriste. En 1959, il est jugé lors d'un procès politique dans lequel sont impliqués maints intellectuels de prestige (Constantin Noica, Dinu Pillat, e. a.). Il purge une peine de prison dans l'intervalle 1959–1964. Libéré, il travaille comme ouvrier manuel. Il publie des traductions de livres écrits en anglais:* **Winsburgh en Ohio** *de Sherwood Anderson et* **L'omnibus de une et de six heures** *de James Barlow. En 1980 on publie son livre* **Incertitudini literare** *(Incertitudes littéraires) et une monographie consacrée à Geo Bogza, un poète des «des affects, de l'exaltation, du grandiose et du pathos».*

En 1991 est publiée l'édition intégrale du **Journal du Bonheur.** *La première version avait été terminée en 1970, étant tout de suite confisquée par la Securitate. N. Steinhardt travaille ensuite à une deuxième version plus détaillée de l'oeuvre. Aux instances de l'Union des Ecrivains, le manuscrit est rendu à son auteur, qui s'empresse de reviser et compléter les deux versions et de les mettre à l'abri. La dernière version est publiée en 1991 aux éditions Dacia de Cluj, sous le titre* **Jurnalul fericirii** *(Le Journal du bonheur).*

N. Steinhardt a passé les dernières années de sa vie en retraite au monastère de Rohia (Maramureș). Il était devenu moine.

N. STEINHARDT
Le Journal du bonheur

(extraits)

Trois solutions

— Testament politique —

Pour sortir d'un univers concentrationnaire — et il n'est pas absolument nécessaire que ce soit un camp, une prison on toute autre forme d'incarcération;la théorie peut s'appliquer à n'importe quel type de produit du totalitarisme — il existe la solution (mystique) de la foi. Il n'en sera pas question dans les lignes ci–dessous, car elle est la conséquence de la grâce, essentiellement sélective.

Les trois solutions auxquelles nous nous rapportons sont strictement laïques, elles ont un caractère pratique et sont accessibles à qui que ce soit.

Première solution — celle de Soljénitsyne

Dans **Le premier cercle,** Alexandre Issaïevitch en fit brièvement état, revenant là–dessus dans le premier volume de l'**Archipel Goulag.**

Pour quiconque franchit le seuil de la Sécuritate ou de tout autre organe analogue d'enquête, elle consiste à se dire résolument: en cet instant même je meurs. Il lui est permis de se dire pour se consoler: dommage pour ma jeunesse ou pour ma vieillesse, dommage pour ma femme, pour mes enfants, pour moi, dommage pour mon talent ou mes biens ou ma puissance, dommage pour ma maîtresse, pour les vins que je ne pourrai plus jamais boire, pour les livres que je ne pourrai plus lire, dommage pour les promenades que je ne ferai plus, pour la musique que je n'écouterai plus, etc., etc. Mais quelque chose est sûr et irréparable: c'est que désormais je suis un homme mort.

S'il pense de la sorte, sans hésiter, l'homme est sauvé. Il n'y a plus rien qu'on puisse lui **faire**. Il n'y a plus rien dont on puisse se servir pour le menacer, le faire chanter, le tromper, le berner. Puisqu'il se considère mort, plus rien ne l'effraie, ne le berne, ne le tente, ne l'incite. Il ne peut plus être **amorcé**. Il n'a plus rien à convoiter, à garder ou à regagner, pour vendre son âme, sa paix, son honneur, parce qu'il n'espère plus, parce qu'il est sorti du monde. La monnaie dans laquelle le prix de sa trahison lui soit payé n'existe plus.

Mais il va de soi, naturellement, que la décision doit être ferme, définitive. On se déclare mort, on consent à accepter la mort, on supprime tout espoir. On peut se regretter soi-même, comme Madame d'Houdetot, on peut avoir des regrets, mais ce suicide moral et par anticipation ne tape pas à côté. Le risque de céder, de consentir à la dénonciation, le risque d'une reconnaissance fantaisiste a complètement disparu.

Deuxième solution — celle d'Alexandre Zinoviev

C'est celle qu'a trouvée l'un des personnages du livre **Les hauteurs creuses**. Le personnage est un homme jeune, présenté sous le surnom allégorique de **Tapageur**. La solution se trouve dans la **totale non-adaptation** au système. Le **Tapageur** n'a pas de domicile stable, il n'a pas de papiers en règle, il ne travaille pas régulièrement, c'est un vagabond, un parasite, un va-nu-pieds, un voyou. Il vit au jour le jour, de ce qu'on lui offre, de ce qui lui tombe à l'improviste, de moins que rien. Il est vêtu de haillons. Il travaille au hasard, parfois, quand et s'il en a l'occasion. Il passe le plus clair de son temps dans les prisons ou les camps de travail, il dort au petit bonheur. Il flâne. Il **n'entre** pas, pour rien au monde, dans le système, ne prend même pas l'emploi le plus insignifiant, le plus misérable, le moins engageant. Il ne se fait même pas engager comme porcher, à l'encontre de l'exemple fourni par le héros d'une nouvelle d'Arthur Schnitzler: celui-ci, hanté par le souci de la responsabilité, finit en tant que porcher. NON, le **Tapageur** s'est fait représenter (à la manière existentialiste) une fois pour toutes, comme une personne sans feu ni lieu, une brebis galeuse, un moine bouddhiste mendiant, un toqué, un **fou de la liberté**.

Un tel homme, vivant en marge de la société, est lui aussi immunisé: sur lui non plus on ne saurait exercer de pressions, il n'y a rien qu'on

pourrait lui prendre, il n'y a rien qu'on pourrait lui promettre. Ils peuvent toujours l'emprisonner, le harceler, le mépriser, le railler: mais il leur échappe. Il a consenti une fois pour toutes à vivre sa vie selon l'exemple et le modèle d'un perpétuel asile pour la nuit. Il a fait son credo de la misère, de la méfiance, du manque de sérieux, il est pareil à un animal sauvage, à une bête efflanquée, à un brigand de grand chemin. C'est Ferrante Palla de Stendhal. C'est Zacharias Lichter de Matei Călinescu. C'est un **iourodivyi*** laïque, un voyageur qui n'est pas encore las (Wotan qui descend sur cette terre, quel nom porte-t-il? **Der Wanderer**), c'est le Juif errant...

Et il a son franc parler, il parle sans arrêt, il raconte les anecdotes les plus dangereuses, il ne se soucie pas du respect, il prend tout de haut, il dit ce qui lui passe par la tête, il énonce des vérités que les autres n'osent pas chuchoter. C'est l'enfant du conte d'Andersen sur le roi nu. C'est le buffon du roi Lear. C'est le loup de la fable — audacieuse elle aussi — de La Fontaine: il ne sait pas ce qu'est le collier.

Il est libre, libre, libre.

Troisième solution — celle de Winston Churchill et de Vladimir Bukowski

Elle peut se résumer de la sorte: en présence de la tyrannie, de l'oppression, de la misère, des malheurs, des calamités, des fléaux, des dangers, non seulement on ne s'avoue pas vaincu, mais, au contraire, on en tire l'envie folle de vivre et de lutter.

En mars 1939, Churchill dit à Marthe Bibesco: «Nous aurons la guerre. L'Empire britannique s'en ira en poussière. La mort nous guette tous. **Et moi je me sens rajeunir de vingt ans**».

Plus on est en bas de la roue, plus les difficultés sont immenses, plus on est atteint, mis au pied du mur ou soumis aux attaques et l'on n'entrevoit aucun espoir probable et raisonnable, plus on voit s'intensifier, s'enfler et s'enrouler autour de vous ce qui est terne, sombre et visqueux, plus le danger vous défie directement, et plus on est avide de combat et l'on éprouve un sentiment (croissant) d'inexplicable et accablante euphorie.

* En russe, dans le texte, mendiant religieux, fou, quelque peu voyant (note du trad.)

Vous êtes assailli de tous côtés, avec des forces infiniment plus grandes que les vôtres: vous luttez. Vous êtes vaincu: vous les défiez. Vous êtes perdu: vous attaquez. (C'est ainsi que Churchill parlait en 1940). Vous riez, vous affûtez vos dents et votre couteau, vous rajeunissez. Vous ressentez des picotements de bonheur, l'indicible bonheur de frapper, vous aussi, même si c'est infiniment moins. Loin de vous déclarer vaincu et fini, vous goûtez pleinement, au contraire, la joie de résister, de vous opposer, et vous éprouvez une sensation d'impétueuse et démente gaieté.

Cette solution suppose, évidemment, une fermeté de caractère exceptionnelle, une conception militaire de la vie, un formidable acharnement **moral** du corps, une volonté d'acier ennobli et une santé **spirituelle** adamantine. Il est très probable qu'elle suppose également un esprit sportif: il faut que vous aimiez le combat en soi — **la bagarre** — plus que le succès.

Elle aussi est salutaire et absolue, parce qu'elle repose sur un paradoxe: au fur et à mesure qu'ils vous frappent et vous font toujours plus mal et vous imposent des souffrances toujours plus injustes et vous acculent à des endroits où il n'y a pas d'issue, vous vous égayez plus fort, vous vous affermissez, vous rajeunissez!

La solution de Vladimir Bukowski s'identifie à la solution de Churchill. Bukowski raconte que lorsqu'il a reçu sa première convocation au siège du KGB il n'a pu fermer l'oeil de toute la nuit. C'est naturel, se dira le lecteur de son livre de souvenirs, c'est tout à fait naturel: l'incertitude, la peur, l'émotion. Mais Bukowski enchaîne: je n'ai pu plus dormir d'**impatience**. Il me tardait de voir le jour se lever, d'être devant eux, de leur dire ce que moi, je croyais d'eux et de foncer sur eux comme un char. Je ne pouvais m'imaginer bonheur plus grand.

Voilà pourquoi il n'avait pas dormi: pas de crainte, d'anxiété, d'émotion. Mais à cause de l'impatience de leur crier ses quatre vérités et de **foncer sur eux comme un char!**

Je ne crois pas qu'on ait jamais prononcé ou écrit de paroles plus extraordinaires au monde. Et je me demande — je ne prétends pas qu'il en est comme je le dis, moi, non, pas le moins du monde, je me demande seulement, je ne peux ne pas me demander — si par hasard cet univers, avec tous ses essaims de galaxies comprenant chacune des milliers ou des millions de galaxies, chacune ayant des milliards de soleils et au moins quelques milliards de planètes autour de ces soleils, je me demande si tous ces espaces, ces distances et ces sphères mesurés en des années-lumière, des parsecs et des quatrillions de milliers de milles, tout

ce grouillement de matière, astres, comètes, satellites, pulsars, quasars, trous noirs, poussières cosmiques, météores et qu'est ce que j'en sais, moi, toutes les ères, tous les éons, tous les temps et tous les continus spatio–temporels et toutes les astrophysiques newtoniennes ou relativistes ne sont apparus et n'existent que pour que ces paroles de Bukowski aient pu être exprimées.

Conclusion

Les trois solutions sont sûres et infaillibles.

Je ne sais pas s'il en est d'autres pour se tirer d'une situation–limite, d'un univers concentrationnaire, des rets d'un procès kafkien, d'un jeu pareil au domino, un labyrinthe ou une chambre d'enquête, de la peur et de la panique, de tout traquenard, de tout cauchemar phénoménal. Il n'y a que ces trois solutions. Mais n'importe laquelle est bonne, suffisante et salutaire.

Retenez bien: Soljénitsyne, Zinoviev, Churchill, Bukowski. La mort consentie, assumée, anticipée, provoquée; l'insouciance et l'insolence; la témérité accompagnée d'une gaieté folle.Vous êtes libres de choisir. Mais vous devez vous rendre compte que — laïquement, humainement parlant — il est très improbable de trouver une autre voie pour affronter le cercle de fer — qui est en grande partie aussi un cercle de craie (voir **L'Etat de siège** de Camus: le fondement de la dictature est un pur **fantasme**: la peur).

Vous allez peut–être protester, considérant que les solutions sous–entendent une forme de vie équivalente à la mort, ou pire que la mort ou bien impliquant le risque de la mort physique à tout instant. C'est vrai. Cela vous étonne? C'est parce que vous n'avez pas lu Igor Safarévitch, vous n'avez pas encore appris que le totalitarisme n'est pas tant la constitution d'une théorie économique, biologique ou sociale, que surtout la manifestation d'une attraction pour la mort. Et le secret de ceux qui ne sont pas capables de s'encadrer dans le gouffre totalitaire est bien simple: ils aiment la vie, non la mort.

Mais la mort, qui est Celui qui, Seul, l'a vaincue? Celui qui par la mort a foulé aux pieds la mort.

Nicolae Niculescu*

* Il est inutile, croyons–nous, d'expliquer la raison de l'adoption de ce pseudonyme. Nous rappelons que le texte avait été destiné à une circulation plus ou moins restreinte. Il est également inutile d'insister sur le rapport intrinsèque des deux testaments de N. Steinhardt. La parole était pour lui seulement une expression de l'action. (note de l'éditeur)

Le 28 août 1964

Personne ne se **fait** chrétien, même si l'on reçoit le baptême, comme moi, tard dans la vie. Je pense qu'il n'en est pas autrement même dans les conversions éclatantes. La vocation est toujours antérieure — quelque profondément, subtilement ou habilement qu'elle soit enfouie. Pascal: **Tu ne me chercherais point...***. Toujours la logique dénaturée: on cherche ce que l'on a trouvé, on trouve ce qui vous a été préparé, ce qui vous a été déjà donné.

J'en tire deux conclusions.

Tout d'abord, les vrais fondements de la conception chrétienne, l'absurde et le paradoxe. Ensuite, la divinité agit minutieusement et avec intelligence, qu'elle récompense ou qu'elle châtie. Tous ceux qui croient — et ils ne sont pas toujours des nigauds — pouvoir **duper** Dieu, le mener en bateau, se trompent grandement. Pas du tout. Il récompense et il punit avec un raffinement extrêmement méticuleux. D'où l'on voit que Dieu est non seulement bon, juste, tout-puissant, etc.; il est aussi très intelligent.

Le 29 août

Je monte sur mes grands chevaux lorsque je vois que l'on confond le christianisme avec la bêtise, avec une sorte de dévotion stupide et lâche, **une bondieuserie**** (c'est l'expression de tante Alice), comme si la mission du christianisme n'était que de laisser le monde être bafoué par les forces du mal, tandis que lui, il faciliterait les infamies puisqu'il est par définition condamné à la cécité et à la paraplégie.

Denis de Rougemont: Ne jugeons pas les autres, mais, lorsque la maison du voisin est en feu, je ne m'attarde pas à prier et à m'améliorer; j'appelle les pompiers, je cours à la fontaine. Sinon, cela veut dire que je suis hautain et que je n'aime pas mon prochain. Macaulay: il est vrai qu'il ne nous est pas permis de nous rebeller contre Néron, car tout pouvoir vient d'en Haut, mais nous ne devons non plus venir en aide à Néron s'il lui arrive d'être attaqué. (Eisenhower et Foster Dulles en l'automne '56).

* En français dans le texte (N. du T.)
** En français dans le texte (N. du T.)

Se rebeller c'est une chose, approuver c'en est une autre. Lorsque Jacques II est tombé, il s'est trouvé des évêques anglicans qui ont suivi dans son exil le roi procatholique, ou peut-être catholique, seulement parce que c'était le souverain légitime et, quoi qu'il se fût passé, il ne pouvait être remplacé. .

Le christianisme faible et impuissant est une conception hérétique, parce qu'elle ignore le conseil du Seigneur (**Matthieu** 10, 16: «Soyez donc prudents comme les serpents, et simples comme les colombes») et transgresse les textes de saint Paul (**Eph.** 5, 17: «C'est pourquoi ne soyez pas inconsidérés», 2 **Tim.** 4, 5: «Mais toi, sois sobre en toutes choses...», **Tite** 1, 8: «qu'il soit... modéré» et surtout I **Cor.** 14, 20: «Frères, ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement; mais pour la malice, soyez enfants, et, à l'égard du jugement, soyez des hommes faits»).

Jésus-Christ ne nous a jamais et nulle part demandé d'être stupides. Il nous demande d'être bons, doux, honnêtes, humbles dans le coeur, mais non idiots. (Il n'y a que la Patrologie qui nous dit, à propos de nos péchés, «qu'il faut les idiotifier»). Celui qui nous exhorte à toujours veiller afin que nous ne tombions pas en tentation, comment aurait-il pu glorifier la bêtise? Et puis, il est écrit toujours dans I **Cor.** (14, 33) que «Dieu n'est pas un Dieu du désordre». Et l'ordre s'oppose plus que tout à la maladresse étourdie, à la faiblesse indécise, à l'incompréhension obtuse. Le Seigneur aime l'innocence, non l'imbécillité. J'aime la naïveté, dit aussi Léon Daudet, mais non chez les barbus. Il convient que les barbus soient sages. Il faut que nous sachions tous, eux et nous, qu'il y a souvent plus de mal à cause de la bêtise qu'à cause de la méchanceté.Non, cela arrangerait trop bien les serviteurs du diable, c'est-à-dire les fourbes, que nous soyons stupides. Dieu nous ordonne, entre autres, d'être intelligents. (Pour celui qui est doué d'intelligence, la bêtise — au moins depuis un certain degré — est un péché: un péché de faiblesse et de paresse, de non-emploi du talent. **Alors ils entendirent la voix de l'Eternel Dieu... et se cachèrent**).

— On peut ne pas pécher **par peur**. C'est un niveau inférieur, également bon. Ou par amour: comme les saints et les caractères supérieurs le font. Mais aussi **par honte**. Une terrible honte, semblable à

celle d'avoir fait quelque chose d'inconvenable devant une personne délicate, d'avoir proféré des paroles grossières devant une vieille femme, d'avoir trompé un homme qui a confiance en vous. Après avoir connu le Christ, on a de la peine à pécher, on a terriblement honte.

Janvier 1960

— La phrase la plus utile pour se rapprocher du christianisme et commencer à entrevoir un rayon de lumière est formée par ces quelques étonnantes paroles de Sir Thomas More (c'est du nom de **saint** Thomas More que prennent garde — à juste titre — les catholiques anglais de l'appeler), adressées à un ami à qui il voulait prouver la confiance absolue qu'il lui accordait et la grave sincérité avec laquelle il lui parlait: **I trust I make myself obscure.**

On n'a jamais prononcé paroles plus grisantes, sauf peut-être: «Je crois! Viens au secours de mon incrédulité!» Paroles dont j'affirme que s'il ne restait qu'elles de toute la **Bible**, elles suffiraient pour prouver l'essence divine du christianisme. Bien que Papini affirme que les **Béatitudes** sont le texte que le globe terrestre et l'humanité peuvent invoquer pour justifier leur raison d'être au cadre d'un concours cosmique, moi je trouve que ce «Je crois! Viens au secours de mon incrédulité!» est plus obscur-apophantique, plus définitif. C'est paradoxal, c'est le mystère même de l'acte de la foi par l'effet duquel les covalences du code génétique — le mystère est loin de leur manquer — sont largement dépassées. Je ne suis pas croyant et pourtant je prie. Je crois et pourtant je sais que je ne crois pas pour de vrai. Je crois puisque j'appelle le Christ du nom de «Seigneur». Et je ne crois pas puisque je le prie de venir au secours de mon incrédulité. (Et à qui est-ce que je demande de me guérir de mon incrédulité? A Celui en qui je vais croire!) La causalité est abolie, la loi de la succession dans le temps disparaît, à l'instar de tout ce qui est matériel ou psychique. Je crois et je ne crois pas, simultanément. Le dédoublement. La contradiction. Donc l'incertitude, l'angoisse. La conscience empoisonnant tout, elle empoisonne aussi la foi que nous transformons en non-foi au moment où nous nous

en rendons compte, parce que, en analysant la foi, nous la faisons sortir de l'ineffable, de la candeur.

Mais l'issue, l'espoir aussi, rien n'est perdu: parce que j'ajoute, humblement: viens au secours, en comptant avec mon humaine condition qui est indiscutablement liée au paradoxe et à la contradiction. La simultanéité du texte devrait mener au désespoir s'il n'y avait pas ce **viens au secours qui** — minuscule grain de sel, infime catalyseur doué d'énormes pouvoirs de transmutation et d'insoupçonnables conséquences combinatoires — résout la quadrature et change le cri de la confusion en larmes de la confiance.

Le 31 décembre 1959

Je ne suis pas du tout surpris que mon père me réveille très tôt le matin du trente-et-un. Je suis parfaitement calme, j'ai dormi, j'ai franchi le mauvais pas, je ne risque plus rien, puisque c'est le Réveillon du Jour de l'An. Mais pourquoi suis-je réveillé par mon père? Il se fait du souci pour le pain.

Je regarde ma montre: il est cinq heures. J'assure mon père que j'aurai tout le temps.

Il ne s'agit pas de pain, me dit-il. Tu as autre chose à faire. Tu es convoqué quelque part à huit heures.

Et il me fait voir un petit billet. Oui, c'est une invitation, rue Ştefan Furtună, à huit heures. En tant que témoin. J'ai compris. J'ai compris, mais pas tout à fait: pourquoi en tant que témoin? Pourquoi ne sont-ils pas venus m'arrêter pendant la nuit, comme tous les autres?

Je ricane, en me regardant de travers, d'un air offensé, dans le miroir de la salle de bains, pendant que je me fais la barbe. Je n'ai pas tellement la trouille, je me sens plutôt traité par-dessous la jambe, roulé: au dernier moment! Saisi, comme qui dirait, sur le marche-pied du vagon. Quelle ironie! quelqu'un s'amuse avec moi en prenant tout son temps, comme le chat avec la souris. Voilà pourquoi le chat est diabolique, parce que c'est la seule bête qui se joue de sa proie avant de la manger.

Je suis furieux. Le sourire ironique et aigre du pessimiste, qui sait parfaitement que tout ne peut finir que mal, ne s'efface de mon visage pas même quand je suis prêt.

Au dernier moment. Roulé. Comme une souris. A la fin du jeu.

Mon père est un homme de petite taille plutôt replet, avec une épaule légèrement de travers — et il marche avec difficulté. Il a été ingénieur et a travaillé jusqu'à l'âge de soixante-dix-neuf ans, en 1956, dans une fabrique, pas dans un bureau. (A Scăeni, le dernier temps, lorsque je l'ai cherché dans la halle des fours, les verriers me répondaient en me faisant signe du menton ou du doigt de regarder en haut. J'avais cru qu'ils aimaient plaisanter, se moquer de moi, qu'est-ce que je venais y faire? Allons donc, mon père se tenait perché sur un four, à quelques centimètres à peine du plafond: on pouvait l'atteindre en montant des passerelles et une foule de petites échelles métalliques, perpendiculaires, comme on en voit sur les bateaux. Mon père: si l'ingénieur n'est pas capable de prendre la place de n'importe quel de ses ouvriers et faire le boulot de celui-ci au moins aussi bien que lui, il est perdu.) Il a fait la guerre comme officier et il a été décoré. La citoyenneté, il l'a acquise par une loi spéciale votée par le parlement avant 1914. Mais, en fin de compte, qu'est-ce qu'il est et qui est-ce qu'il est? Un vieux juif de Bucarest, un très petit retraité, quelques souvenirs, quelques amis, quelques médailles cachées dans une petite boîte, un seul fils. Nous habitons tous les deux la même chambre. Je ne lui ai jamais joué le moindre mauvais tour: il n'est pas mauvais garçon, dit-il, mais il est un enfant vieux. Il est impossible qu'il ne s'aperçoive pas comme j'ai la trouille, et comme ce matin je me considère blessé par le destin et comme je suis troublé. Et quel danger il court lui aussi.

Le petit bonhomme (c'est comme ça que je l'appelle, sans blague) se montre pourtant très calme. Il me conseille à mettre mes affaires dans une mallette (c'est la mallette de la mère de Lilly, que je ne pourrai plus lui rendre) et me réconforte. Le calme de mon père se transmet un peu à moi aussi. Mais je continue à me sentir agité, mécontent. Et surtout roulé. Au dernier jour! Au dernier moment! Le trente et un du mois!

La citation qui me convoquait est arrivée l'après-midi du trente, pendant que je n'étais pas chez moi, et elle a été remise moyennant signature à mon père. Qui ne me l'a pourtant pas montrée quand je suis

rentré, assez tard, pour ne pas troubler mon sommeil de la nuit. (Et j'éprouve pour la première fois, d'une façon à peine perceptible encore et très vague, un présage, une prémonition, un premier indice de l'esprit aristocratique et généreux que j'allais souvent et amplement rencontrer dans la détention; pour le moment ce n'est qu'une sorte d'image subliminale, une étincelle, un frémissement léger, mais le geste de mon père — à qui il n'aura pas été facile de se taire et de se conduire comme si rien ne se fût passé — me fait sentir un nœud à la gorge d'attendrissement.

— J'entends raconter en prison — les versions en sont assez différentes — le film **Le général dela Rovere**.

C'est une production du néo–réalisme italien, et en même temps l'histoire d'un cas de transfiguration, qui ressemble à une pièce de Pirandello.

Un vaurien de Rome se voit mis, suite à de confuses circonstances, dans la situation de jouer le rôle d'un général–comte qui est le chef de la résistance italienne au sud du pays pendant l'occupation allemande. Une certaine ressemblance physique lui facilite l'interprétation du rôle dont il tombe petit à petit amoureux, tout comme de l'ambiance, si nouvelle et surprenante pour lui, des détenus politiques, parmi lesquels le sacrifice et l'honneur sont monnaie courante. Quoique les Allemands l'emploient uniquement pour percer l'identité du chef de la résistance au nord du pays, il ne peut se résoudre à trahir l'homme sur lequel il est edifié dès les premiers jours.

Tel l'acteur qui ne veut plus descendre du trône dans la pièce L'**Empereur**, le voyou entre dans la peau du personnage. En fin de compte, sommé à accomplir sa mission et à dévoiler le nom de celui qui était poursuivi par les Allemands, l'ancien escroc, proxénète et tricheur, prenant au sérieux sa fausse identité, accepte de payer l'imposture au prix du sang. Le directeur de la prison, un officier allemand, l'envoie devant le peloton d'exécution, non sans lui témoigner du respect. Le faux général–comte finit sa vie d'une manière solennelle, tragique et chevaleresque. Et peut–être que le vrai della Rovere ne fût pas mort avec plus de courage et d'implacable grandeur.

Le héros du film se transforme, le jeu devenant pour lui une réalité; il se substitue tout à fait au personnage qu'il incarne, qu'il surpasse même, conformément à la théorie de Jean Genêt selon laquelle l'imposture est, parfois, plus convaincante que le modèle authentique.

Le récit de ce film me conquiert et m'émeut terriblement (la magique attraction de la noblesse et la bouleversante possibilité de la transfiguration): je l'écoute toujours avec attention et une égale émotion. Je trouve si merveilleuse la transformation chrétienne — pirandellienne du héros, un minable petit voleur changé en noble héros!

De même, l'exemple de l'actrice espagnole du XVIe siècle: elle joue dans une pièce le rôle d'une religieuse. A la fin du spectacle, elle refuse nettement d'enlever la robe monacale qu'elle porte et déclare qu'elle entend rester nonne pour de vrai et se diriger tout droit vers le monastère de l'ordre respectif.

Le public, à genoux, lui ouvre un passage par lequel elle avance.

L'acteur romain qui, jouant le rôle du chrétien baptisé, après l'immersion effectuée parodiquement sur la scène, se déclare chrétien pour de vrai; le monde applaudit bruyamment le jeu si naturel de l'interprète, touché par la grâce, jusqu'au moment où comprenant que ce n'est pas une blague, le néophyte est conduit à la mort.

Alphonse de Châteaubriand dans **La réponse du Seigneur**: le devenir est la règle générale, n'importe qui et n'importe quoi peuvent devenir qui que ce soit et quoi que ce soit. L'oiseau peut devenir une rose, l'homme: un saint, un héros.

Après avoir fermé la boutique et tiré les volets, les jeunes garçons de magasin japonais ne s'empressent point de rentrer chez eux; ils se mettent ensemble pour écouter, remplis de sentiments révérencieux, et jusque tard, les récits avec de nobles samouraïs qui se conduisent d'après les principes bushido.

(Il est étonnant que dans le **Mythe du XXe siècle,** Alfred Rosenberg ait identifié uniquement le pouvoir de sanction du sang, le sang en tant que statique cachet de l'immutabilité. Pendant que le sang, irrésistible élixir, peut transformer et laver tout et n'importe qui).

C'est moi le général della Rovere! Chacun peut se faire soi–même, n'importe quand, samouraï!

Le christianisme est une transmutation, non des éléments chimiques, mais de l'homme. Le **métanoïa.** C'est celui–ci le GRAND MIRACLE du Christ: non la multiplication du vin, des poissons, du pain, pas du tout la guérison des aveugles–nés, des paralytiques, des infirmes et des lépreux, la résurrection de la fille de Jaïrus, celle du fils de la veuve de Naïn et celle de Lazare non plus — toutes: de bons signes pour les croyants de faible foi, ou faites pour que les prophéties s'accomplissent ou pour que la gloire de Dieu se fasse voir, ou bien des marques de la compassion du Seigneur **(Je suis ému de compassion pour la foule; Voyant la foule, il fut ému de compassion pour elle)**, toutes ne sont pas que des concessions de la divinité —, mais: la transformation de l'être.

Jusqu'où peut–elle aller? Jusqu'à la crucifixion, tête en bas, demandée par Pierre, qui avait renié le Christ.

Le 31 décembre 1959

J'ai avec moi la mallette, quelques cachets de vitamine C et d'aspirine, ainsi qu'un livre épais.

Arrivé à la Securitate, je suis accueilli sur le champ avec beaucoup d'égards, invité dans une grande et belle chambre, installé avec des honneurs sur une chaise devant une petite table. A une longue table de l'autre côté de la pièce s'installe toute une commission d'officiers. On me fait subir un interrogatoire, qui commence par l'identification. Tout se déroule avec beaucoup de cérémonie et d'affabilité. Bien que ni ma fureur ni ma colère contre le destin ne soient passées, je garde assez bien mon calme. J'ai posé sur la table devant moi le livre épais et je lis pendant les pauses. De temps en temps je fume une cigarette **(mais certainement que vous en avez la permission, tant que vous voudrez, puisque vous êtes témoin et non accusé)** ou bien je suce un cachet de vitamine.

L'interrogation dure jusqu'à trois heures précises. Quoi qu'il en soit, la constatation qu'on ne m'a pas appelé pour m'arrêter me rassure. Je m'égare dans des formules vagues, mais mes partenaires savent ce qu'ils veulent. Il y a deux choses que je n'aime pas du tout: la question «Quels rapports sous le régime de l'infraction avez–vous entretenus avec C. Noica?» ainsi que les sourires et les chuchotements qui accueillent mon

récit sur le rendez-vous **auprès de la rivière**. (C'est ce que nous nous étions accordés pour dire sur l'endroit où j'avais fait la connaissance, à Cîmpulung, d'Al. Pal.*, en clandestinité à l'époque, se cachant sous la moustache et le nom de Crăifăleanu). Cela veut dire que ma réponse était connue d'avance, **escomptée**. Les questions prennent un rythme plus rapide, le ton devient plus froid. Mais pour ce qui est de céder, je ne cède pas. Je ne reconnais pas le caractère d'infraction. Et, à ma grande surprise, je persiste assez résolument dans le refus et je donne une déclaration qui est appréciée comme tout à fait insatisfaisante et insincère.

Suit tout un «cinéma»: on tire les rideaux (en velours de couleur foncée) pour créer une atmosphère de panique. Moments de pause tendus. La commission sort et entre de nouveau. Il y a également de **fausses sorties**, comme au théâtre, la commission s'arrête sur le pas de la porte, en faisant semblant de sortir, se ravise et revient. On me promet la mer et les poissons, parfois des merveilles. On fait ensuite des prédictions concernant les graves malheurs et les funestes conséquences de mon fanatisme. On me donne ensuite le conseil de devenir raisonnable. On évoque largement devant moi la vieillesse de mon père que je ne peux avoir le coeur à laisser mourir comme un chien évidemment. Ils semblent d'ailleurs avoir tous la meilleure opinion de mon père. On me laisse entendre que je serai bien à plaindre. Je pourrai toujours m'absenter à mon boulot à la fabrique, cela s'arrangera en un clin d'oeil. Et qu'est-ce que j'aurai à faire? Presque rien: une fois par mois, ou peut-être même plus rarement, ou peut-être plus souvent — on verra ça le cas échéant — je rendrai une petite visite, ah, non, pas ici, une visite très discrète, quelque part, à une certaine adresse, à plusieurs adresses, dans un immeuble quelconque, dans un appartement très quelconque. (On dirait la description des Arnoteni, ou bien des vers de Mușatescu, de Toneghin, de Pribeagu). Et puis, que diable, il est vraiment impossible que je ne comprenne pas, quelque réactionnaire que je sois (— sourires —), que je ne pourrai jamais être un partisan des hitlériens et des tueurs de juifs. Je ne saurais devenir le complice d'assassins aux mains rougies par le sang de mes coreligionnaires. Je ne saurais être à ce point aveugle, stupide, fou. De sorte que ce que l'on me demande, n'est qu'un acte de justice. Et qu'est-ce qu'on me demande? Dire qu'il y a eu des discussions hostiles en ma présence et

* Alexandru Paleologu

que l'on a comploté contre la sécurité du régime de l'Etat et que, par faiblesse, je me suis laissé entraîner moi aussi dans les discussions, n'ayant pas le courage d'annoncer tout de suite les autorités, mais que je m'en rends compte, je le regrette et je souscris à ce que j'ai dit.

La déclaration que je signe à trois heures (une minute?) devant une commission visiblement impatiente (les rideaux laissent à présent la lumière grise de l'extérieur pénétrer dans la chambre — au dehors l'air est légèrement humide et la rue est empreinte de nostalgie — **c'est le temps qui pousse le plus à la boisson)** d'aller se préparer pour le réveillon du Jour de l'An, cette déclaration est sensationnellement non-concluante pour les buts de l'enquête et me donne un sentiment inattendu (que je connais comme transitoire) d'élévation: non seulement je n'ai accusé personne de rien, non seulement je n'ai rien reconnu, mais, en plus, je n'ai posé ma signature qu'après qu'on a fait — en marge — toutes les petites rectifications que j'ai demandées pour les tracasser. Les notes marginales confèrent à ma déclaration l'aspect d'une épreuve écrite corrigée par un maître d'école formaliste.

Je ne peux pas croire que moi je suis moi-même. Je vois que j'ai joué mon rôle jusqu'au bout. Je me découvre pour la première fois obstiné. Et j'observe que j'ai aimé feindre. Mais j'ai toujours la trouille.

Car tout ça n'a été que l'acte premier — sinon le prologue. On me laisse un répit de trois jours pour réfléchir, après quoi je devrai me présenter lundi le 4 janvier à huit heures quand je verrai ce que je verrai. La politesse ne cesse pourtant pas tout à fait. On me menace, mais on me donne aussi de sages conseils; les promesses ne me sont pas retirées. Ils ont l'air d'insinuer qu'ils m'ont accordé la satisfaction d'une première reprise pour «sauver la face», ayant fixé que dès lundi on passerait à des choses sérieuses et de la fatuité à la soumission.

Je me sens pourtant, après avoir pris congé d'eux, terriblement soulagé et heureux. Une ombre pourtant: avant mon départ, resté seul avec moi, l'officier qui me rend mon bulletin d'identité me dit de nouveau sur un ton grave et froid: devenez raisonnable. Le ton est — comment dirais-je? — fatidique.

Il a été presque tout le temps question de mon père. Ils attachent un grand prix à sa force de conviction; à la sagesse, la mesure et au sérieux du vieillard. Il me montrera, lui, ce que je dois faire. Sans doute.

On me donne trois jours pour que je prenne conseil de lui. Mais cette mallette pourquoi l'avez-vous apportée? Ah! en vue de l'arrestation, ça c'est un geste de provocation. Nous ne vous avons pas fait venir pour vous arrêter. Si on voulait vous arrêter, on s'y serait pris autrement. (Ce qui est vrai). Nous vous avons fait venir en tant que témoin libre de déclarer des choses vraies, d'aider à la bonne marche de l'enquête, et vous venez avec votre mallette! De la provocation! Enfin, rentrez chez vous, discutez avec le vieux, vous avez confiance en lui, au fond et revenez lundi.

Ils sont toujours plus pressés, tous...

— Ces choses, concernant la foi, commencent par conséquent depuis longtemps. Rudolf Otto en fait la division: **mysterium fascinans, mysterium tremendum.**

Prenons-les à tour de rôle.La fascination a commencé pour moi depuis toujours, c'est-à-dire depuis l'enfance, dans la commune qui portait un nom de saint ou de brigand, Pantelimon. Tout à fait en dehors de la ville à cette époque-là. A la tombée du soir, aucun Bucarestois ne s'enhardissait plus à mettre les pieds dans ce faubourg. Les gars du milieu, jaloux et fiers, y avaient leur domaine réservé. Il y avait aussi sans doutes des ivrognes, comment donc, des chiens qui aboyaient dans le silence de la nuit ou se ruaient sur les passants, des chemins défoncés, de la poussière, de la boue. Mais tout, et non seulement pour l'enfant que j'étais, se projetait sur une sorte de paix patriarcale, sur la croyance de tout un chacun que le monde dans ses tréfonds les plus secrets n'était pourtant pas hostile et mauvais; que les gens ne vous abandonnaient pas au besoin, que vous pourriez toujours trouver quelque part un morceau de pain et un verre de vin; que — jusqu'au moment de la mort, il va de soi — personne ne viendrait vous flanquer hors de votre place et de votre maison; qu'il ne se passerait pas de choses singulièrement étonnantes ou tout simplement épouvantables. (C'était comme une sorte de voile — la protection de la Vierge surtout — qui garantissait aux braves gens — et, s'il en est ainsi, nous sommes tous de braves gens — le caractère lointain et improbable des tragédies).

Tout le monde, au moins ceux qui vivaient aux alentours, allaient le dimanche et, à l'occasion des fêtes religieuses, à l'église «Capra», située

plus près de la ville.Sur l'invitation du curé Mărculescu et en tant que propriétaires d'une fabrique, mes parents y allaient aussi. L'église, dépourvue de toute beauté, mais spacieuse, avait des cloches aux coups longs, au son grave, contrastant avec la modicité de l'endroit et on faisait fréquemment entendre leur noble et insidieuse sonorité. Ce sont ces cloches qui ont constitué le fond sonore et émotif de mes premières années et que j'entendais clairement malgré la distance assez grande les séparant de la fabrique. Ce sont elles qui m'ont protégé, au moins pour un certain temps, et ce sont toujours elles qui chassaient les mauvais esprits, la grêle et les sortilèges perfides; qui adoucissaient, par leur son, les traits odieux ou déconcertants, toujours croissants, de la réalité: réalité environnante, réalité intérieure (où l'image latent, issue du vague, passant du négatif au positif, commençait à me défier par la grimace). Béni soit saint Paulin de Nola, l'initiateur de l'emploi des cloches dans les églises. Béni soit aussi le père Gala Galaction pour avoir trouvé, pour certains de ses livres, — tout faux jeton qu'il a pu être — des titres à une merveilleuse résonance: **Les cloches du monastère de Neamțu, Près de l'eau de Vodislava, La pierre angulaire, La petite église de Răzoare.** (Depuis Pantelimon jusqu'à Fundeni s'étendaient jardins, bocages, lacs, toute une verdure propice à la détente, sages bruyères et petits vignobles — et l'on trouvait plutôt des troupeaux que des champs de blé, détail pastoral égaré au-delà des clôtures et des terrains vagues. On aurait dit qu'ils renforçaient eux aussi l'affirmation d'Eminescu: la douceur du peuple roumain a son origine dans son bien-être pastoral, toujours supérieur à celui des peuples agricoles).

Il y avait encore — je me souviens bien — les cloches de Pâques, différentes celles-là: elles n'invitaient pas à la douceur, comme pour Noël, elles troublaient, en insistant, en vous refusant la paix.

(A Noël tout était bon: l'arbre de Noël, les brioches, les cantiques et le petit enfant Jésus. A Pâques tout était étrange et pesant: le Carême et l'office des morts du Vendredi Saint et la méchante croix et le terrifiant crucifié Jésus Christ).

Tout homme a sa propre **ruelle de l'enfance.** (Balance qui équilibre dans les premières années le péché originel). La mienne s'est trouvée là-bas, dans ce faubourg de Pantelimon si quelconque, sis entre l'église «Capra» et Fundeni — et dans la cour illimitée d'une scierie, l'industrie,

peut–être, la plus propre qui soit — profondément impregnée par l'odeur du bois coupé et de la sciure. (Après la pluie, un parfum pénétrant se répand des planches et des bûches imbibées).

La fascination d'une banlieue roumaine du **bon temps jadis**. Fascination pour l'âme de l'endroit où elle est tombée? Pour moi, une forte attirance — malgré les moyens si modestes. Qu'est–ce qui pourrait être plus insignifiant, plus périssable, que l'acacia des cours pauvres et les guinguettes des citadins avisés?

Depuis le début, de l'éternité de mon enfance. **Tremendum** est venu plus tard, par des voies dépourvues de délicatesse.

Le 4 janvier 1960

Lundi à 8 heures, après trois jours de fête, je trouve la porte de la Securitate fermée. Pourtant, au ridicule de l'attente devant la prison (ou, enfin, soit: devant son antichambre), je n'ai quand même pas pu échapper. Ma petite valise piteuse à mes pieds, comme dans une gare: attendant sur un quai désert, dans une halte, pour monter dans un wagon de troisième classe d'un train omnibus qui n'arrive plus. Ou à pied, **na Sibir***. La tristesse du conscrit à côté de son petit coffre, dans une gare oubliée en plein champ, où il doit changer de train. Toader Mânzu, sans son petit chien, après le départ du rapide.

Au bout d'un certain temps surgit un militaire pressé qui ouvre des cadenas, des chaînes: on me laisse entrer et je suis invité dans la chambre des témoins.

La même commission. Ma valise provoque de nouveau — maintenant dès le début — des accès d'indignation. Cela veut dire que vous n'êtes pas devenu raisonnable? Vous êtes venu de la même façon provocatrice? Vous êtes–vous laissé contaminer par le fanatisme légionnaire? Eh bien, faites–nous confiance, vous n'aurez pas le plaisir d'être arrêté. Vous avez beau vouloir devenir un héros. N'en avez–vous pas discuté avec votre vieux? Qu'est–ce qu'il vous a dit?

La première chose que je fais, poussé (c'est–ce qu'Alecu allait me dire plus tard) par un démon de l'orgueil et par le besoin de faire le dur (et aussi de reprendre du poil de la bête) est de répéter telles quelles les paroles de mon père, du Regulus et du Cambronne mélangé. Puis je

* En russe dans le texte: en Sibérie.

sors un comprimé de vitamine C de la poche, je me le fourre dans la bouche et je me sens fier et, oui, bien sûr, très calme.

Tous ceux qui forment l'équipe autour de la table s'adressent à moi à tour de rôle. Le jeu de la séance précédente se répète identiquement, mais, cette fois–ci, la hâte a complètement disparu et l'on dirait que tout se passe d'une façon plus posée, **plus professionnelle.** Je suis tantôt menacé, tantôt pris par la douceur. Tout se répète. On répète les menaces, innombrables; c'est là que porte maintenant l'accent. La phrase avec le père qui mourra comme un chien revient très souvent, bien que ses conseils — transmis sans avoir été purgés — aient beaucoup, même trop, refroidi leurs sentiments de compassion et de considération envers le «vieux», ainsi que la confiance qu'ils plaçaient dans sa diserte sagesse. Les rideaux sont une fois de plus tirés d'un côté et de l'autre pour produire, de nouveau, alternativement, une atmosphère de terreur et une atmosphère de délivrance. Quoiqu'il ne s'agisse que de la seconde représentation, l'impression que les choses se répètent est suffisamment forte pour que j'éprouve une sorte d'amusement plutôt que de la crainte.

Le ton durait, mais pas à tel point que je puisse croire qu'ils ont menti quand ils avaient déclaré que, quoi qu'il en soit, ils ne me donneraient pas la satisfaction d'être arrêté.

Mais je ne cède non plus, toujours plus ferme, pris dans ce jeu subtil et absurde de l'enquêté qui veut être arrêté et des enquêteurs qui font de leur mieux pour ne pas l'arrêter. Au fond, la dialectique accusateur — accusé ne disparaît plus, mais les signes de l'équation sont inversés. J'ai pénétré trop profondément dans le terrain adverse — à présent je m'impose moi–même la peur pour ne pas tenter le sort — pour ne pas comprendre (ou éprouver la sensation) que je dois être arrêté.

Passé 4 heures, mon arrestation paraît encore improbable. Puis, tout à coup — c'est le moment fixé d'avance? — les choses prennent un autre tour. Les questions crépitent rapidement, les voix se font entendre uniquement dans le registre supérieur, les paroles deviennent exclusivement crues.

Vers 5 heures j'entends enfin: salaud, mufle, crapule. On m'ordonne de me mettre debout et de vider mes poches. Les vitamines, le calepin, la montre, le mouchoir, la ceinture du pantalon. Tu vas voir ce que tu vas voir, espèce de fanatique, mauvais garnement. Je suis mis en état d'arrestation.

1971

Je n'en ai rien su.

Je n'en ai rien su — la réponse de ceux à qui l'on parle de la torture, des camps, des prisons, des reconnaissances globales des accusations, des internements politiques dans les maisons de fous — cela «ne tient pas debout», ce n'est pas une excuse valable. Personne n'est tenu à inventer la poudre ou à découvrir la théorie des quanta. Autrement pourtant, l'élémentaire intelligence est un devoir. Surtout pour un chrétien, qui se doit d'être toujours sur le qui-vive quant aux tentations. Et la bêtise est une tentation. Mais non seulement pour le chrétien — et cela à cause d'une constatation expérimentale objective: personne ne connaît rien, mais tout le monde connaît tout.

L'ignorance, l'abrutissement, le passage aveugle à travers la vie et les choses, ou le passage insouciant, tout cela vient du diable. Le Samaritain a été non seulement bon, mais aussi attentif: il a su voir.

Autrement, pour quelles raisons le Seigneur dirait-il aux hommes: **c'est votre heure**; ou bien pourquoi les exhorterait-il à voir de leurs propres yeux, à entendre de leurs propres oreilles et à comprendre de leur coeur; ou bien comment auraient-ils pu savoir que le Seigneur a faim, qu'Il a soif, qu'Il est étranger, qu'Il est malade, ou qu'Il est en prison pour pouvoir Lui donner à manger, pour pouvoir Lui donner à boire, pour pouvoir L'accueillir, pour pouvoir Le vêtir ou pour pouvoir Le visiter?

Jean Cau répond à Roger Garaudy (qui dit lui aussi n'en avoir rien su) de la meilleure façon possible: mais moi qui n'ai pas été professeur universitaire et membre du Comité Central, moi, comment ai-je su? Des millions de gens dans les rues, comment ont-ils su?

La vérité c'est que point n'est besoin de dieu sait quelles secrètes informations, ce sont des choses que tout le monde peut apprendre, pourvu qu'il le veuille un tant soit peu. (Les espions le plus souvent transmettent inutilement, deux fois inutilement: parce qu'on savait, parce qu'on ne les croit pas). Ce sont des choses que l'on sent si l'on ne se bouche pas les oreilles et si l'on ne se couvre pas les yeux à dessein. A bon entendeur salut. Mais si l'homme est stupide? La bêtise n'est pas une excuse non plus parce que nul n'est si stupide — (il ne s'agit pas

des oligophrènes ou des psychopathes, les pauvres, eux ils en sont exclus) — qu'il ne puisse se rendre compte que deux et deux font quatre et que deux et deux ne font pas neuf.

Cela ne nous convient pas de la reconnaître, nous cherchons abri derrière l'objectivité de la science, mais ce sont des vérités élémentaires, nous les avons de naissance et elles se trouvent dans l'âme, le coeur, les reins, l'esprit, les poumons, les entrailles, les cellules, les tropismes, les synapses de n'importe qui. Tout le monde savait qu'Hérode était une crapule, Robespierre une canaille, Staline un salaud.

Des allumettes jetées sur de l'essence.

Mais moi, est–ce que j'ai su quelque chose, moi? Est–ce que j'ai su quelque chose sur ce monde sans pareil au milieu duquel je me suis trouvé? sur les souffrances cachées? sur les héros inconnus? sur ceux qui vingt–quatre heures sur vingt–quatre gardaient leur dignité dans des cellules conçues pour mener uniquement à la dénonciation et à l'avilissement, à l'écroulement et à la démence?

— Dans presque toutes les cellules, l'une des colles préférées est le commentaire des paroles prononcées par le Sauveur sur la croix: **Eli, Eli, lamma sabachtani?**

Puisque le Christ a pu dire: Mon Dieu, pourquoi m'as–tu abandonné? cela veut dire qu'il a été lui aussi homme, et non Dieu. Panait Cerna: «Toi aussi as gémi lorsque le fer t'a percé».

Je considère cet argument tout a fait dépourvu de fondement, et des paroles prononcées sur la croix je déduis, au contraire, la preuve absolue de la validité de la crucifixion.

J'ai de mon côté Dostoïevski, Simone Weil, Kierkegaard — et tout le concile de Chalcédoine. J'ai aussi deux tableaux qui présentent la crucifixion, l'un de Holbein (à Bâle) et l'autre de Velásquez (au musée du Prado). Dans tous les deux il manque les rayons de lumière partant du ciel, la tragédie est irréversible, sans solution; **tout est accompli**: non seulement la souffrance et la prophétie, mais aussi toute l'agitation, c'est fini, la mort n'est pas clinique, la résurrection est chassée parmi les illusions et les nobles et vains espoirs, jamais ne vivra ce corps torturé, ensanglanté, cloué, outragé, lacéré. La résurrection est tout à fait impossible. C'est ce que Dostoïevski dit — ouvertement — sur la manière

dont le Christ lui apparaît dans la toile de Holbein, et c'est la même impression, précise, noire et froide, que j'ai eue moi aussi en regardant la Crucifixion de Velásquez, qui a été également exposée au Louvre et où le jaune intense d'un manteau — oubliez-le si vous le pouvez! — domine au premier plan; au fond se trouvent les tristes croix, les pauvres corps, le ciel de plomb. Les croix semblent jetées à une certaine distance, déjà oubliées — comme l'on oublie à la hâte (car les juges avaient en effet agi sous l'impulsion de la hâte) une chose insignifiante ou gênante —, le Christ est complètement seul et abandonné, un crucifié à côté de deux autres individus, quelque part, aux confins salés d'une ville sur un tas d'immondices, de pierres et de cendre, un après-midi torride et — à cause des nuages bas — étouffant. On ne voit pas, comme dans **Le Dictateur** de Jules Romains, les puissantes et mélancoliques structures des banlieues d'une ville moderne, mais les massifs d'une très ancienne agglomération, froide et méchante plutôt que mélancolique. **Un système clos,** selon l'expression des physiciens lorsqu'ils prévoient l'inexorabilité de l'entropie. De la poussière qui rappelle la lessive, des nuages, des regards éteints des crucifiés, des éclats moroses des exécutants, de tout cela une sorte de cire brune s'écoule, la cire du cachet qui ferme. Il n'y a pas d'issue à cette étendue qui couvre tout, comme une cloche. La transcendance est une théorie, la résurrection semble être, mais non, elle ne semble pas, elle est, on le voit bien, une puérilité. Ils l'ont voulu. Les pauvres! Soyons lucides.

Je l'explique à ceux qui posent le problème d'**Eli, Eli:** c'est tant mieux qu'il en est ainsi, ce n'est qu'ainsi que les choses pouvaient se présenter.

La crucifixion n'est une farce ni une imposture que si l'on constate que tout miracle est impossible, toute résurrection un conte. Si les monophysites et les autres hérétiques avaient raison, pour rien au monde je ne serais passé au christianisme. Cela signifierait que la crucifixion a été tout au plus un symbole ou une représentation. Loin de là! Il n'y a que le désespoir humain sur la croix qui prouve l'intégrité et le caractère sérieux du sacrifice, qui l'empêche d'être une espèce de jeu, de théâtre.

Le Seigneur était venu résolu de boire le calice jusqu'à la lie et de se faire baptiser par le baptême de la croix, mais au Jardin des Oliviers,

quand le moment approchait, il a quand même prié pour que le Père l'éloigne de lui. Certainement, il ajouta: Toutefois, que ma volonté ne se fasse pas, mais la tienne. L'hésitation a pourtant été réelle. Et sur la croix, malgré ce que les idiomes communiquent, malgré le fait qu'il avait l'entière conscience de la résurrection, la nature humaine semble l'avoir emporté quelque temps — de même que, sur le mont Thabor la nature divine a pris le dessus, en contrepoint —, car le si naturel **J'ai soif** ne se serait autrement pas fait entendre, ni ce **allzumenschlich***: Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? non plus.

L'acte de la crucifixion a été si sérieux, si authentique et total que les apôtres et les disciples étaient persuadés que le supplicié cloué sur le bois du milieu ne ressusciterait pas. S'ils n'avaient pas été si ébranlés dans leur foi, Luc et Cléopas n'auraient pas marché d'un air si sombre, en traînant leurs pieds sur la route qui menait à Emmaüs, et ils auraient tout de suite reconnu leur maître et ils ne seraient pas restés si éblouis après avoir compris qui Il était. (Ils s'étaient sentis si seuls, si dupés, qu'ils avaient demandé au premier passant rencontré, un inconnu, de ne pas les abandonner, de rester avec eux). Thomas lui-même n'eût pas posé des conditions si sévères (et, à vrai dire, si blessantes), s'il n'eût pas été lui aussi sûr que la résurrection, selon que les choses s'étaient passées, n'était plus possible.

Tous avaient de la peine à le croire. La crucifixion était définitive pour eux aussi, tout comme pour les scribes. Et il était nécessaire, pour confirmer le sacrifice, que la crucifixion donne l'impression de quelque chose d'achevé, de résolu, d'affaire classée, de bon sens vainqueur. Il ne suffisait pas — pour que la crucifixion fût ce qu'elle devait être — de la terreur du supplice, des gros clous, de la lance, des épines — dans le tableau de Mathis Grünewald qui se trouve à Unterlinden, les épines percent tout le corps entré en putréfaction —, il était en plus absolument besoin — pour compléter, pour confirmer — que cela parût aussi être une catastrophe, une déroute, un **échec**.

Seulement le cri **Eli, Eli** nous prouve que le crucifié n'a pas joué avec nous, qu'il n'a pas essayé de nous consoler par d'hypocrites atténuations. (Comme toujours, il a traité les hommes comme des êtres libres et mûrs, capables d'**encaisser** des vérités désagréables). A la

* **Trop humain**, terme consacré par Nietzsche. (En allemand dans le texte)

différence de Bouddha et de Lao–Tseu, il n'offre pas d'aphorismes et d'exemples, mais Sa chair et Son sang, Son supplice et Son désespoir. La douleur sans désespoir est comme un plat sans sel, comme des noces sans ménétriers.

(Et si le bon brigand est le premier homme qui entre au paradis — avant les prophètes, les patriarches et les justes de l'Ancien Testament — peut–être le doit–il non seulement à sa bouleversante conversion, mais aussi au fait d'avoir été un collègue du Seigneur dans la souffrance. Car se tenir au pied de la croix et souffrir, quelque sincère et déchirante que soit cette souffrance, c'est une chose, et être **sur** la croix c'en est une autre. La douleur d'autrui n'est pas la vôtre, c'est la sienne, on se l'assimile uniquement par un processus d'idées, non par les sens. Il n'y a que le bon brigand qui **sent** comme le Seigneur).

L'incarnation a été totale, ainsi que nous l'apprend le concile de Chalcédoine.

C'est bien, elle a été totale, mais le Christ sur la croix n'a cessé d'être aussi Dieu.

Moi, je dis: on ne saurait contester la permanence de la communication des idiomes, mais, après quelques heures sur la croix, l'humain a dû être prédominant; sinon la tragédie était contrefaite.

Je le soutiens mordicus: qu'est–ce que les monophysites et les autres hérétiques — ou les athées — auraient voulu? Que Jésus–Christ sur la croix fît de l'oeil aux siens pour leur laisser entendre: laissez donc, ça c'est pour la façade, ne vous faites pas de soucis, nous savons ce que nous savons, on se verra dimanche matin?

Quel horrible «spectacle» suppose le monophysisme, malgré lui!

Des textes à l'appui: dans l'**Epître aux Romains** (8, 32) Paul écrit: «Lui qui n'a point épargné son propre Fils». Ce n'a **point épargné** nous prouve également que sur la croix c'est une souffrance réelle qui s'est passée et non des symboles. Ce n'est que par l'amalgame de la douleur physique et de la torture morale qu'est obtenue la décoction finale: la suprême amertume.

C'est toujours Paul qui dit (I **Cor.** 1, 23): «Nous, nous prêchons Christ crucifié», et encore: «Car je n'ai pas eu la pensée de savoir parmi vous autre chose que Jésus–Christ, et Jésus–Christ crucifié» (2, 2).

Pourquoi cet ajout: «et Jésus–Christ crucifié» sinon pour mettre l'accent sur le côté le plus fou et le plus scandaleux? La raison sage serait d'accord en fin de compte avec un Dieu symboliquement crucifié et admettant de souffrir en apparence (sinon les hommes ne comprennent pas), mais le paradoxe et la folie (c'est–à–dire le christianisme) montrent la divinité non seulement assise sur la croix — **solemniter** — mais clouée pour de vrai; là où elle souffre dans les nerfs (les légendes et les épopées du moyen–âge, qui savait ce qu'était la douleur, se rapportent sans cesse aux nerfs), dans les fibres et dans l'âme pareillement au pauvre mortel, jusqu'aux dernières conséquences (et le Christ a, malgré l'hérésie d'Apollinaire, une âme humaine entière). S'il avait gardé — au moins en partie — son impassibilité sur la croix, s'il n'avait pas pleinement goûté du désespoir de l'homme, l'événement qui s'est passé sur le Golgotha n'eût pas été — pour les philosophes, pour les prêtres et pour les gens du commun — occasion de faux–pas et de folie, mais «scénario» ou «rituel», donc admissible, **comestible.**

Dans I **Cor.** 6, 20 et 7, 23 Paul insiste: «Vous avez été rachetés à un grand prix».

A un prix honnête. Dieu n'a dupé personne: ni le diable, ni nous–même; il ne s'est pas dupé lui–même. Il n'a pas payé avec une apparence de souffrance, avec une croix mythique ou avec de la fausse monnaie. Le prix n'a pas été payé par un fantasme; c'est la chair de notre chair, c'est le sang de notre sang.

Et aussi dans l'**Epître aux Hébreux** (2, 17; 2, 18; 4, 15): En conséquence, il a dû être rendu semblable en toutes choses (sauf le péché) à ses frères (à nous); car ayant été tenté lui–même dans ce qu'Il a souffert, il peut secourir ceux qui sont tentés; il a été tenté comme nous en toutes choses, sans commettre de péché.

Semblable à nous **en toutes choses** et **tenté** comme nous **en toutes choses:** par conséquent tenté aussi par l'humain désespoir.

Le 6 mars 1960

Donc, au bout d'un certain temps, on me fait moi aussi sortir, conduire vers un bureau abrité dans la petite niche du corridor voûté; je suis interrogé, identifié, dévêtu. On me laisse seulement une serviette, un savon, une brosse à dents, une dentifrice, deux paires de chausset-

tes, une chemise, un caleçon et j'en fais un balluchon. Je regarde l'horloge au-dessus de la niche voûtée et je constate qu'il est beaucoup plus tôt que je ne le croyais. Un gardien très grand et très costaud me fait signe de le suivre. (Ils étaient bavards à la «serpenterie»; ils travaillent maintenant par gestes). Mais il ne me conduit pas vers la rangée de portes métalliques chargées de cadenas et de verrous, derrière lesquels je devine les cachots. Nous débouchons dehors, dans la cour. Cette nuit du début du mois de mars est une nuit de tourmente. Elle me rappelle le commencement du **Valet de trèfle** d'Edgar Wallace: «On a ramassé dans un fossé, à Lambeth, le jeune Gregory dit le Cocaïnomane; il était mort avant que l'agent de service à Waterloo Bridge, qui avait entendu les détonations, n'arrivât sur les lieux. Il avait été tué en pleine rue, la nuit, sous la neige et le vent, et personne n'avait vu le tueur. Après l'avoir transporté à la morgue et examiné ses vêtements, on ne trouva rien d'autre qu'une petite boîte métallique pleine avec une poudre blanche qui était de la cocaïne et une carte de jeu, le valet de trèfle!»

Je suis en chemise et en caleçon. Le gardien me montre un tas énorme de valises, sacs, sacs à dos, colis, besaces et m'ordonne à porter tout de la cour dans une petite chambre, près de l'entrée dans le couloir au long duquel il y a les portes. Certaines valises pèsent très lourd. Je m'affaire, en grelottant et en claquant des dents, car non seulement il fait froid, mais en plus je me trouve dans un terrible courant d'air pendant environ deux heures. Le gardien, emmitouflé dans un énorme pelisse sibérienne et chaussé de bottillons en feutre par dessus les bottes, a relevé son col fourré, a rabattu les pattes de son couvre-chef en forme de bonnet, sur les oreilles et il s'est blotti — faisant penser à l'**homme invisible** du film tiré du livre de H. G. Wells — sur une chaise jetée avec dépit dans un coin d'où, probablement, il me poursuit des yeux. Sans doute qu'il a lui aussi froid et — je ne sais pas pourquoi — j'ai pourtant l'impression qu'il n'éprouve aucun plaisir à me voir farfouiller dans la neige, dévêtu, efflanqué et incapable.

Je finis ma besogne, content de ne pas avoir donné signe de faiblesse, commençant à me réchauffer. Le gardien me fait de nouveau signe de le suivre, en secouant un trousseau de clefs énormes. Il s'arrête à la hauteur de la cellule 18, ouvre avec difficulté la porte, bâille et me pousse dedans.

— Après tout, il se pourrait que Dieu n'ait même pas besoin de nous châtier. **Il nous abandonne**: ce qui signifie qu'il nous retire sa grâce protectrice et nous laisse à la merci des événements et des interconnexions du monde matériel. Nous entrons sous le signe du hasard et de la mécanique: malheur à nous!

Le 7 mars 1960

Il m'a poussé dedans. Maintenant je me tiens figé près de la porte. Je regarde. Je me trouve dans un taudis de proportions gigantesques, une incroyable puanteur me frappe. Le taudis est puissamment éclairé. Une sorte d'asile pour la nuit géométriquement amplifié. Je suis saisi par un double et contradictoire sentiment de solitude et d'agglomération. Des deux côtés il y a quatre rangées de lits en fer qui s'élèvent à peu près jusqu'au haut plafond voûté. La fenêtre, devant moi, est bouchée et fixé à l'aide de planches, au-delà desquelles il y a les barreaux. Dans l'espace existant entre la foule des lits, une table étroite, deux bancs également étroits, bancals. Dans le coin de droite, au fond, un baquet, un cuvier, une tinette couverte. C'est tout. Par terre, le long des lits, des rangées — qui m'apparaissent infinies — de godasses.

Quelques ronflements puissants ne rompent pas le silence profond, pareil aux nuages isolés qui ne sauraient masquer l'unité du ciel violemment bleu. Quelques râles. Le bruit métallique des verrous et des clefs n'a réveillé personne et c'est ce qui m'étonne.

Je commence à grelotter de froid dans mon plus simple appareil et reste figé, tenant le balluchon de la main droite, aveuglé par la lumière agressive. Les souffles sont divers et dissonants. Je reste assez longtemps comme ça et j'attends, mais je ne perçois aucun mouvement. Je cherche des yeux un endroit où je puisse me réfugier, me coucher. Je n'en vois aucun. Et personne ne me voit.

Après avoir longuement scruté les murs pourvus de sarcophages extérieurs, je regarde en bas et je tombe sur un mélange de terre glaise, ciment, gravier et boue. La pièce me semble infiniment hostile, méchante, je m'y sens drôle et égaré. Je me sens aussi terrassé par la fatigue, mais surtout épouvanté. Comme devant un examen pour lequel on n'a pas étudié. Une horreur tout à fait différente de celle ressentie à la Securitate.

(Les prémonitions ne sont pas toujours valables. Je n'ai pas su, au seuil de ce taudis puant, intensément éclairé et saisi dans un double tourbillon de ronflements et de silence, que j'y trouverais l'accès au bonheur).

Pour le moment je promène de nouveau mon regard de tous côtés, à droite, à gauche, partout, avec insistance, avec effroi.

La lumière et la solitude.

(Tout peut être sali; ici la lumière même est froide et méchante. **Comment es-tu tombé du ciel, étoile brillante, enfant du matin.** Winston Smith en 1984: à l'endroit où il n'y a pas de ténèbres, **in the place where there is no darkness*** — et qu'est-ce cet endroit s'avère être: les chambres des enquêtes et de prison! Pourtant il n'a pas été dupé: il y a toujours de la lumière, mais quelle sorte de lumière? Celle que faisait peut-être jaillir la chute de l'ange Lucifer, lorsque Dieu l'a vu tomber, comme un éclair, dans les profondeurs).

Tout à coup, très haut, au poulailler, à gauche, sur la rangée la plus haute, une main vient de lever un doigt et me fait signe de monter.

Monter — mais comment? A la main — qui, certainement, est douée de la vue et comprend que je me retourne de tous côtés à la recherche d'un moyen d'ascension — se joint une seconde, sa soeur sans doute. Toutes les deux me font signe de grimper. Le balluchon à la main, bien à plaindre, avec des gestes craintifs, en claquant des dents, je me découvre suffisamment de dons de singe pour grimper jusqu'au haut en m'accrochant aux lits en fer. Une espèce de petit fantôme emmitouflé et horriblement maigre, d'une pâleur qui pourrait tenir d'un autre prisme chromatique que celui de notre univers, se rapproche d'une autre momie pareille et me fait signe, toujours sans parler, de m'étendre à ses côtés; il me recouvre avec une moitié de housse effilochée. Et il me chuchote: couchez-vous un peu car l'aube n'est pas loin.

— Peut-être que les paroles les plus terribles prononcées par le Sauveur se trouvent dans **Luc** 22, 67: «Si je vous le dis, vous ne le croirez pas».

C'est cela la condition humaine. Nous ne Le croyons pas. Nous ne nous croyons pas les uns les autres. Nous ne voulons pas, nous ne pou-

* En anglais dans le texte.

vons pas, nous ne savons pas, nous n'avons pas le courage, nous ne nous efforçons pas de croire les autres. Les expériences sont intransmissibles. Nous parvenons à comprendre certaines choses — à quoi bon? on ne nous croit pas. Nous pouvons parler, mais nous ne pouvons pas établir la communication, obtenir le contact. Que nous reste-t-il à faire sinon, en suivant son exemple, nous taire (sans nous assombrir)?

— Dix minutes, me semble-t-il — ne finissent pas tout à fait de s'écouler et un vacarme plus qu'assourdissant commence; celui de ces astres brisés qui, dans **Le Napus** de Léon Daudet, provoquent la disparition instantanée des hommes? Un vacarme prolongé, un chahut dément; une explosion que je n'allais jamais oublier, qui, plus tard encore, au fil des années, me réveillera à cinq heures du matin, peut-être même quelques minutes plus tôt, par terreur anticipée. Cette irruption sonore — sonnettes? cloches? clairons? armes à feu? — pénètre jusqu'aux couches les plus freudiennes, les plus jungiennes, les plus adlériennes du moi et établit son repaire dans des recoins insoupçonnables de l'être.

Les miracles existent. Dieu agit toujours. Les prophéties de N. N. P.* s'accomplissent sur le champ. A peine la rafale de clairons vient-elle de cesser que mon bienveillant voisin se présente: c'est un prêtre-moine orthodoxe. A côté de lui deux autres fantômes pareils se réveillent, l'un corpulent et lourdaud, l'autre mince et jeune, ce sont deux prêtres greco-catholiques.

Je sais, au milieu du tumulte qui se produit dans la cellule à la fin du **réveil**, lorsqu'un océan de calvities remplit l'espace et lorsque devant la tinette couverte s'est déjà formé une queue semblable à celle d'un comète, je sais que je me trouve maintenant entre les mains du Dieu vivant.

— **I trust I make myself obscure**, je caresse l'espoir que je me fais difficilement comprendre, je veux espérer que je ne m'exprime pas trop clairement.

* N. N. Petraşcu.

Le 15 mars 1960

La catéchèse a pris fin. Le baptême, décidé pour le quinze, se déroule comme prévu. Le père Mina choisit le moment qu'il considère le plus indiqué: au retour de la promenade «pour prendre l'air», lorsque les sentinelles sont plus occupées et l'agitation est au comble. Nous devons faire vite et agir clandestinement aux yeux de tous. La conspiration au grand jour de Wells. Quelque chose dans le genre des manoeuvres invisibles d'Antonov–Ovseïenko. En ce qui me concerne, je ne sortirai pas à la promenade. (Chose facile, vu que mes gros souliers m'ont blessé et que j'ai une pustule sur le pied droit. Je n'ai pas réussi à me faire conduire à l'infirmerie bien que je me présente chaque matin au rapport. Les médecins Răileanu et Al. G.* me soignent en appliquant sur mon «bobo» une serviette trempée dans l'eau mêlée de vers du baquet. Un jour plus tôt un adjudant m'avait déclaré que même si je mourais il ne me conduirait pas chez le médecin officiel. Les voies du Seigneur sont détournées).

Je reste donc seul durant un quart d'heure environ, tant que dure la promenade pour «prendre l'air» — c'est–à–dire presque seul, car il y a encore quelques–uns qui sont dispensés de la promenade par des raisons diverses. Vidée du vacarme et du remue–ménage, la chambre acquiert un aspect encore plus étrange, comme une scène déserte sur laquelle les tas d'accessoires trouvent leur place au hasard. Mais surtout la différence sonore par rapport à la chambre pleine est si frappante, que j'ai l'impression d'un silence absolu — le silence devient, selon Cervantes, un spectacle — et je peux me calmer, me recueillir un peu.

Lorsque la cohue humaine est de retour à grand bruit, en portant deux par deux le baquet, le cuvier, la tinette et un «réservoir» d'eau, le prêtre Mina, sans ôter son manteau, se jette sur le seul cruchon de la chambre — c'est un cruchon rouge à l'émail cassé, poisseux et repoussant — et le remplit de l'eau mêlée de vers qui vient d'être apportée dans le «réservoir» par lui–même avec un autre détenu. A côté de mon lit viennent aussi les deux prêtres gréco–catholiques et mon parrain. J'ai choisi comme parrain quelques jours plus tôt, Em. V.** ancien avocat et

* Sergiu Al. George.
** Emanuel Vidrașcu.

professeur, bon connaisseur du latin et du grec, déféré à la justice pour avoir rédigé l'ordre du jour «Je vous ordonne, passez le Prut». V. a été le directeur du cabinet de Ică* et a porté en voiture à l'imprimerie le fameux ordre que, pour rien au monde, l'orgueilleux et, d'ailleurs, le très cultivé général Antonescu n'aurait permis à quelqu'un d'autre d'écrire en son nom. Je ne saurais dire pourquoi j'ai choisi V. que je ne connaissais pas d'avance (comme d'ailleurs je ne connaissais pas la plupart des hommes aux côtés desquels j'ai comploté) et non Al. Pal.** — un ancien ami, enfin, ami depuis 54, mais ancien collègue à Spiru Haret, et puis nous avions décidé de nous considérer amis d'enfance — ou bien le docteur Al. G. dont la personnalité m'avait produit une si forte impression, qui est d'ailleurs resté pour moi l'être le plus parfaitement doué que j'aie rencontré en prison et aussi l'homme le plus doué de la vertu du courage — c'est Marinică P.*** qui a été le meilleur de tous, chez lui la bonté se transformant, par l'intensité, en intelligence, mais aussi en tact, en politesse, en raffinement et en puissance de jugement, mais tout à un niveau plus dépourvu de grandeur — ou bien pourquoi je n'ai pas choisi l'un des généraux qui s'y trouvaient (ils ne m'auraient pas refusé) ou le doux Toto Enescu, vraiment je ne saurais le dire.

Deux des détenus, des complices, passent à la hauteur du judas pour le boucher. Il se pourrait qu'à tout moment le gardien s'amène pour espionner, mais maintenant, quand les cellules sont menées à la promenade ou ramenées, il est peu probable. Rapidement — mais avec cette adresse du prêtre qui sait que la vitesse ne gêne pas la diction claire — le père Mina prononce les paroles nécessaires, fait au-dessus de moi le signe de la croix, verse sur ma tête et sur mes épaules tout le contenu de la verseuse (le cruchon est une sorte de verseuse qui n'a plus de bec) et il me baptise au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. Pour la confession, je me suis confessé sommairement: le baptême efface tous les péchés. Je nais de nouveau, de l'eau remplie de vers et d'esprit rapide.

Nous passons ensuite, en quelque sorte rassurés, en quelque sorte soulagés — «le voleur qu'on ne surprend pas est en fait un homme

* Mihai Antonescu.
** Alexandru Paleologu.
*** Marin Popescu.

honnête» — nous passons donc vers le lit de l'un des deux prêtres gréco–catholiques: le lit est à côté de la tinette et du baquet (nous sommes tous descendus du poulailler) et là je récite le credo (orthodoxe), selon qu'il avait été établi. Je renouvelle la promesse de ne pas oublier que j'ai été baptisé sous le sceau de l'oecuménisme. C'est tout. Le baptême, dans de telles circonstances, est parfaitement valable même en l'absence de l'immersion ou de l'onction. (Si je parviens à m'échapper de la prison sain et sauf, je dois, pour le sacrement de l'onction, me présenter chez un prêtre dont le père Mina me fournit le nom: ce nom–là, j'allais l'oublier et ensuite me le rappeler).

Le rythme intense de la cellule 18 nous saisit tout de suite. Les pères gréco–catholiques sont de service pour toute la chambre. Le père Mina doit se laver une chemise. Le docteur Al. G. nous convoque: quelques–uns d'entre nous nous tenons, entassés, sur le bord de son lit, d'autres, sur le bord du lit opposé. On continue de discuter sur la théorie de l'acte et aujourd'hui c'est à moi de parler de l'acte de création chez Proust. Nous nous tenons serrés les uns contre les autres et nous causons vivement, en chuchotant. Bon nombre des détenus, attirés par tout ce que «le groupe Noica» fait, se réunissent autour de nous. On voit très bien, que, pendant une heure ou même deux, ils oublient complètement où ils se trouvent. L'abstraction et l'instruction trouvent leurs filets et ravissent pour peu de temps les hommes, leur faisant don de la joie et de l'illusion.

— Celui qui a été baptisé à un âge très tendre ne peut se douter de ce que baptême veut dire. Le bonheur m'assiège toujours plus souvent à chaque instant. On dirait que chaque fois les assiégeants montent toujours plus haut et frappent toujours plus fort, avec toujours plus de précision. C'est donc vrai: il est vrai que le baptême est un sacrement, que les sacrements existent. Autrement, ce bonheur qui me cerne, qui s'empare de moi, me revêt, me vainc, ne pourrait être si incroyablement merveilleux et total. La paix. Et une insouciance absolue. A l'égard de tout. Et la douceur. Dans la bouche, dans mes veines, dans mes muscles. En même temps, la résignation, la sensation que je pourrais tout faire, l'impulsion de pardonner à qui que ce soit, un sourire indulgent qui se diffuse partout, qui ne reste pas accroché aux lèvres. Et une sorte de

couche d'air très doux tout autour, une atmosphère pareille à celle de certains livres de mon enfance. Un sentiment de sécurité absolue. La sensation de me fondre en tout, comme après avoir pris de la mescaline, un parfait éloignement dans l'azur. Une main qu'on me tend et une connivence avec une sagesse pressentie.

Et la nouveauté: je suis un homme nouveau; d'où vient tant de fraîcheur et de renouvellement? L'Apocalypse (21, 5) se confirme: Voici, je fais toutes choses nouvelles; et aussi Paul: Si quelqu'un est né en Christ, il est une nouvelle créature. Les choses anciennes sont passées; voici, toutes choses sont devenues nouvelles. Nouvelles, mais indicibles. Je ne trouve pas mes mots, je n'en trouve que des banals, des mots usés, ceux que j'emploie depuis toujours. Je suis enfermé dans le cercle de craie des mots connus et des idéaux tirés du paysage quotidien... Madame Cottard, le personnage de Proust, si on lui eût demandé ce qu'elle souhaitait, elle eût indiqué la situation d'une voisine plus riche habitant au coin de la rue: cela ne lui eût pas passé par la tête de demander de devenir la duchesse de Mortemart. Notre idéal se hisse jusqu'au cercle ou jusqu'au ciel immédiatement supérieur. Mais il en est d'autres, plus haut, insoupçonnés et, par conséquent, indicibles, impensables. Le **thalassa*** de Xénophon et **la terre** de Colomb. Le baptême est une découverte.

Les 3–4 août 1964

Dans le train je réfléchis à la formule «le diable est le maître de ce monde». Je crois que l'accent doit être mis sur **ce** monde. Le monde est la création de Dieu, mais le monde contaminé par le péché et devenu complice du diable, **ce** monde — qui n'est plus celui originel — le monde que Satan offre et met aux pieds du Christ puisque c'est le sien et il a le droit d'en faire don à qui il veut (et le Seigneur — Luc 4, 6 — ne le contredit pas), vue que ce n'est qu'une image secondaire, déformée, déviée — ce monde qui est une illusion, que les paysans et les gens du commun voient et prennent pour une taverne, mais que don Quichote prend pour un château — ce monde c'est son monde.

* La mer (en grec dans le texte).

L'opération de purification ne demande donc pas nouvelle création, mais seulement une exorcisation, un désensorcellement. La preuve c'est le contact avec tous les chefs-d'oeuvre de l'art qui réussissent, eux aussi, à désensorceler, à établir le contact direct avec la divinité. Le voile enchanté disparaît alors, et le monde — toujours le même, mais transformé, dépouillé de charmes — redevient la création originelle et donne la sensation du bonheur. Le Seigneur, d'ailleurs, dans la discussion avec Nicodème, dans **Jean 3** (j'en suis venu, à cause des sectaires, à me rapporter moi aussi au texte biblique en citant toujours le chapitre et le verset, habitude pédante) ne demande pas à l'homme une nouvelle naissance dans la chair, donc **une autre naissance**, il lui demande seulement de réaliser un métanoïa spirituel instantané, qui est absolu. C'est toujours dans ce plan que l'on peut placer les paroles éclatantes de Von Jawlensky: l'art c'est la nostalgie de Dieu.

Qui n'a pas vu dans des livres mal imprimés des images coloriées **mal** superposées sur les images en blanc et noir? Eh bien, le monde du diable est pareil à cette petite déviation entre le fond et la couleur, petite, mais suffisante pour mener toujours plus fort et plus vite vers d'autres mondes.

C'est une déviation qui demande à être corrigée.

C'est dans ce sens que le monde dominé par le diable est réel, mais uniquement dans ce sens. Car, autrement, le diable n'a pas créé un deuxième monde, c'est toujours sur celui créé par Dieu qu'il agit; en parasite; c'est toujours le même monde, mais «ensorcelé» et c'est sur celui-ci, imaginaire (parce qu'il existe seulement grâce à nos yeux, nos concepts, nos convictions et nos passions), qu'il règne. Aussi ma très chère Simone a-t-elle pu constater avec tant de précision: les choses auxquelles nous sommes enchaînés sont iréelles, mais les chaînes qui nous tiennent attachés sont, elles, très réelles. Les structures ne sont pas différentes, «structuralement» parlant le diable n'agit pas sur une autre aire que celle du Bien, le Verbe.

Donc, le diable ne peut offrir que ce qu'il possède: c'est-à-dire l'illusion, la maya (ça c'est l'influence du docteur Al. G.), l'image mal imprimée. Tant que notre relation avec cette illusion ou ce charme, est fondée sur notre acte d'adhésion, **lui** il tient sa parole: il **donne** ce qu'il a promis. Mais au moment de la mort (ou du repentir bouleversant ou

de toute autre occasion de faire le point), quand nous sommes rappelés **à la réalité** (le moment où le solde commercial de fin d'année est bouclé a sa propre grandeur, et sa propre allégorie peu soupçonnée — est-ce que **Soll und Haben**, l'humble livre de Gustav Freytag ne préfigure pas d'une certaine manière l'empyrée de **Sein und Zeit***?), bien sûr que l'accord conclu «est cassé» (voir Faust) et l'apport diabolique s'avère être illusoire, simple reflet dans la glace.

C'est la père du mensonge: parce qu'il exerce sa puissance uniquement sur l'image déviée, sur l'erreur, sur l'essence corrompue; c'est le prince de l'épouvante: parce que ce qui est terrible c'est de voir que l'on est en fait enfermé — engagé (engagé signifie aussi embauché, comme un serviteur) — dans une gigantesque construction fragile, erronée, qui ne saurait ne pas s'écrouler, tel un château de cartes.

Par conséquent, la foi en Dieu m'apparaît dans le sens total du mot comme l'acte le plus réaliste qui puisse être, c'est l'acceptation de la vérité et le rejet des illusions. Aussi demande-t-il l'humilité, aussi l'église met-elle tellement l'accent sur l'humilité: il n'y a rien de plus difficile pour nous que de renoncer à nos illusions.

Lorsque don Quichote dit aux paysans de la taverne qu'ils se trouvent pour de vrai dans un château, c'est lui qui est cinglé, parce que les paysans se trouvent dans une taverne tant qu'ils considèrent que c'est là qu'ils se trouvent: et la parole humaine étant elle aussi «créatrice» comme celle du Père (La **Genèse**, 2, 19), le château **fut** taverne. Si c'est du nom de taverne que vous l'appelez, alors il est taverne. En vertu du pouvoir divin concédé à l'homme de **définir** les choses, don Quichote nie par conséquent une réalité du plan, du niveau où il se trouve lui aussi et donc il est fou. Mais il est aussi réaliste, sain d'esprit, parce que le château est resté toujours un château dans le monde essentiel, celui des archétypes, vrai (vrai, non pas réel), parmi les modèles, se couvrant seulement du voile de la magie et pouvant être à tout moment rétabli, restauré, remis, réintégré à son état initial par un acte de retour à la vérité et de rejet de ce monde, qui est faux, le monde de la couleur mal imprimée.

La situation du chrétien est tout aussi paradoxale que celle de don Quichote. Il est homme et on lui demande d'être Dieu. Il a été créé pur et il est impur, et il doit uniquement retourner à ce qu'il a été destiné à être. Autrement dit, il doit lutter pour devenir ce qu'il est.

* Le traité de Martin Heidegger.

Février 1971

— Le Seigneur — cela se voit partout — bénit, fait porter fruit et multiple: le pain, le vin, les poissons. Il n'apparaît pas comme un dieu du désert, de la steppe et de la toundra, de la sécheresse, de l'aridité et de la destruction par le feu, mais comme le Dieu de l'abondance, de la profusion, de la plénitude, de la nourriture et de la joie. Celui qui veut venir à Lui, c'est la joie et le banquet qui l'attendent. Non seulement chez Socrate et Platon (ce banquet–là est une fiction, autant que possible).

Le bienheureux Augustin: Marthe s'inquiète et s'agite, Marie festoie.

Parmi les raisons pour lesquelles le Seigneur parle si souvent de festins et convie à des repas succulents (un veau c'est beaucoup...) je détaille:

a) Celle invoquée par les théologiens habiles; les théologiens habiles n'attachent pas de prix à l'argument invoqué par leurs collègues moins habiles: Dieu a créé l'homme pour en être glorifié. Ils énoncent tout autrement et d'une manière digne de la grandeur de la divinité, le but poursuivi: donner à l'homme aussi la possibilité de participer à l'énorme, l'euphorique joie de vivre (la vie même, comme telle, affirme le **Catéchisme des évêques catholiques hollandais**, est une merveille qui vous coupe le souffle). Etienne Gilson exprime de façon explicite la raison pour laquelle Dieu a créé le monde et les hommes. Seulement pour Le glorifier? Cela voudrait dire que nous Le connaissons très peu. «Ce que Dieu crée, ce ne sont pas des témoins qui démontrent sa propre gloire, mais des êtres qui s'en réjouissent tout comme il s'en réjouit aussi, et qui, participant de son être, participent également de sa béatitude. Donc, ce n'est pas pour lui, mais pour nous que Dieu cherche sa gloire; non pour l'acquérir, car il la possède, ni pour l'accroître, car elle est d'avance parfaite, mais pour nous en faire part.»

(Ce n'est pas en vain que j'insiste, que je vous rabats les oreilles: Jésus–Christ est un noble, un gentleman, un aristocrate).

b) Celle à laquelle j'aime longuement réfléchir: ce n'est qu'au festin que l'homme se réjouit de la joie d'autrui, il a même besoin de cette joie: le festin est d'autant plus beau et plus réussi que les convives sont

gais. Le festin constitue peut-être — paradoxalement — le seul endroit où la joie d'autrui n'est pas jalousée. Et où il n'y a pas de concurrence, **numerus clausus; the more, the merrier***: l'accroissement du nombre des convives, loin d'être un obstacle, un danger, multiplie la joie de chacun et de tous. S'il en est ainsi, le festin réalise alors la condition paradisiaque: elle suppose tout d'abord la capacité de se réjouir de la joie d'autrui, de la **partager**.

En français par **Ileana CANTUNIARI**

Automne 1964

La principale vertu de l'homme n'est selon les moins orthodoxes ni la bonté, ni l'intelligence, ni la charité, ni la croyance, ou la patience, la piété ou la sainteté. C'est le «droit jugement», une vertu très complexe, se laissant difficilement cerner en paroles. (La formule en est aussi vaste que celle des polymères de base). Aux qualités susmentionnées, le droit jugement ajoute, dans un dosage secret, bon sens, sagesse, pureté et volonté. Aucune qualité n'est absolue, et ce n'est qu'en pesant soigneusement chaque mot, chaque geste, qu'on peut éviter les mauvais actes (cela est assez facile) mais aussi les gaffes savantes et les erreurs sophistiquées.

Passer outre la logique de fer du dément, la raison ne peut malheureusement le faire. Il faut accepter la constatation de Chesterton, selon laquelle la logique pure, si elle ne repose pas sur d'autres qualités bénéfiques, qui la complètent, est une maladie dangereuse, sinon funeste.

L'hérésie de la fausse humilité ignore aussi l'invitation christique à **conquérir** les cieux. Ce n'est pas nous résigner qu'on nous demande, mais de nous dépasser, d'être ambitieux. On nous exhorte à la charité concrète, qui signifie désirer la présence de l'Epoux, être à Ses côtés. Briguer la part de Marie, et non point celle de Marthe. La bonne part. Nous n'avons pas à souhaiter en quel endroit aller — Paradis, mont Thabor, Golgotha, Cana — mais seulement être auprès du Christ qui est, Lui, la vérité, la voie et la vie.

L'hérésie de la fausse humilité s'oppose aussi au texte fondamental de l'**Apoc.** 3, 20, où le Sauveur promet à celui qui obéit à Ses comman-

* Plus nombreux, plus gais (en anglais dans la texte).

dements d'entrer dans sa maison et de souper **avec** lui. Le Christ veut être **avec** nous, il nous demande le sacrifice de notre corps pour nous unir finalement à Lui, pour ne pas nous perdre à jamais aux tréfonds de l'Enfer, où guettent les froids corridors aseptiques de la démence syllogistique.

Dans tout ce désert (labyrinthe?) seul le droit jugement peut nous guider, parce que **simple**.

La simplicité traduite dans l'humilité excessive des «fous du Christ» — notion russe en général, notoire comme appartenant aux **iourodivyi*** — est une forme très spéciale de sainteté. Elle caractérise ceux et celles qui feignent d'être simples d'esprit, imbéciles, fous (folles), ahuri(e)s, pour susciter le mépris et provoquer les offenses. Le cas de la moniale Isidora, surnommée Isidora la folle, que ses consoeurs vouaient seulement aux travaux les plus ignobles, la jugeant écervelée, jusqu'au moment où sa qualité est révélée par un grand ermite, à la honte des autres.

La mortification subtile; elle est atroce, cela est vrai, et donc très méritoire, mais ne laisse pas d'être à la fois dangereuse et équivoque:

a) d'abord, parce qu'elle entraîne les autres en état de péché (on les provoque pour qu'ils soient méchants, la réussite du plan suppose leur manque de compassion, et table sur leur injustice);

b) ensuite, elle fait trébucher une multitude d'innocents aux yeux de qui la foi sera une folie;

c) enfin, elle revêt la noble sagesse des apparences de la folie, et la compromet ainsi.

Tout cela se passe dans des zones extrêmement labiles, sur des sables mouvants; on danse sur le volcan, sur le tranchant du couteau, là où la chute peut se produire à tout moment.

Pour ne rien dire d'un autre danger: que celui qui veut passer pour un idiot ou un étourdi ne finisse par en devenir authentiquement un. Cette considération est la plus grave et met en évidence la constatation qu'une vie chrétienne ne saurait se fonder sur une prétention, un masque, sur une tentative d'induire en erreur, de tromper. Autrement dit, sur l'hypocrisie.

* Voir note page 6

— L'Eglise a toujours pris le chemin de l'équilibre et du bon sens, parfois un peu commun. Les sentiers sophistiqués ont été préférés, eux, par les hérésies. Etant raffinées, elles ont semblé supérieures et ont conquis surtout les esprits vifs, qui doutent que le droit jugement puisse être, en sa simplicité, le raffinement souverain.

— Puisque celui qui fut ressuscité était le Christ — et si le Christ n'est pas ressuscité, à quoi bon sommes–nous chrétiens? — nous ne pouvons aspirer à l'enfer, demeure de la mort.

Al. Paleologu et Annetta m'ont dit que j'avais manqué, moi aussi d'humilité et de compassion envers un pauvre vieillard, que je n'avais refusé de me porter témoin de l'accusation, de faire des déclarations, de me «rééduquer» etc. — comme tant d'autres, comme autant de gens de bonne volonté et de valeur — que par orgueil. Je leur eusse donné raison, peut–être, si je n'avais pas été tout à fait édifié sur l'hérésie de la fausse humilité.

Au fond, cette humilité — qui est une avec l'intention de proclamer l'éternité de la misère humaine, d'interdire à l'être humain de s'en sortir, de la dépasser — n'est–elle pas, elle–même, un orgueil paradoxal, impregné de ridicule, telle la phrase si désarmante d'un archevêque français: «en matière d'humilité chrétienne, je défie toute concurrence»?

1969

«Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (**Matt.** 22, 21; **Marc** 12, 17; **Lc** 20, 25).

La phrase est claire et les régimes totalitaires, lui ajoutant aussi l'injonction des **Rom.** 13, demandent aux croyants obéissance et respect. Même de nombreux chrétiens, identifiant leur religion à leur stupidité, s'empressent à leur tour d'approuver: «Cela est dit dans les Écritures!» Mais c'est qu'ils n'ont pas lu attentivement. Nous rendons son dû à César — ce qui se traduit par l'Etat — seulement si c'est vraiment un Etat qui se conduit comme tel. Lorsque l'Etat (César) vaque à ses affaires, s'occupe de l'entretien des routes, du maintien de l'ordre, des canalisations, transports, de la défense du pays, de l'administration et de la distribution de la justice, on lui doit son respect et tout ce qui lui appartient: impôts, service militaire, esprit civique. Par contre, quand

l'Etat n'est plus César mais Mammon, quand le roi se déguisa en **médecine-man,** en guérisseur-sorcier, et le pouvoir civil devient idéologie, quand il réclame une adhésion spirituelle, la reconnaissance de sa suprématie idéologique, l'asservissement de la conscience, et procède au «lavage de cerveau», quand le bonheur étatique devient l'unique et obligatoire modèle — alors, la règle fixée par le Sauveur ne s'applique plus, car l'une des conditions traduisant le caractère obligatoire du contrat n'est pas remplie: l'identité des parties (Mammon s'est substitué à César). Non seulement le Sauveur ne nous a pas dit de rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à Mammon ce qui est à Mammon, mais, par contre (**Matt.** 6, 24; **Lc** 16, 13), Il a clairement ordonné que l'on ne puisse pas servir à la fois Dieu et Mammon. Quand un César règne, l'habileté n'est pas interdite, et l'Église, au fil des siècles, a eu sa politique. Mais quand le Malin s'empare du domaine politique, on fait comme les bâtiments anglais qui s'adonnaient à la piraterie battant pavillon étranger: dès que l'ennemi ouvrait le feu, on hissait le drapeau national. A César, son dû. Mais il ne faut aucun contact avec Mammon, **même pas sur les points communs.** A Mammon, rien que les malédictions de saint Basile le Grand.

(Le Démon: Je te propose un pacte. — Non. — Nous signerons alors un document par lequel nous admettons toi et moi que deux et deux font quatre, — Non. — Pourquoi? — Tu n'admets pas que deux et deux font quatre? Pourquoi refuser de souscrire à une vérité incontestable? — Je ne mets pas ma signature à côté de la tienne même pas pour reconnaître que Dieu existe).

En cas de conflit entre un commandement divin (qui est le droit naturel) et un ordre humain (loi positive), le chrétien ne saurait hésiter.

Mais le chrétien a bien le droit, qu'a eu Hamlet, de ne pas vouloir perdre sa vie. Il tentera donc de trouver une solution à la fois pour ne pas transgresser le commandement divin et pour ne pas perdre sa vie. Des solutions, on en trouve, et elles ne sont pas toutes déshonorantes.

Quand le roi d'Angleterre Edouard VII demanda qu'on élimine de la formule de son serment un certain passage qui aurait pu blesser une partie de ses sujets, les catholiques, et sa démarche eut été poliment rejetée, il prononça le serment comme on le lui avait présenté. Seule-

ment, à l'endroit du passage en question il fut pris d'une quinte de toux violente... Après, il poursuivit son texte, le passage anticatholique étant représenté par cet accès de toux.

Le christianisme ne nous exhorte pas à la soumission aveugle, mais à la tolérance, à la sagesse, au droit jugement et à l'intelligence; la solution d'Edouard VII a été chrétienne. Mais s'il n'y a pas d'issue, quoi qu'on fasse, à la fin des fins toute habileté est exclue: on arbore le pavillon national, on vend son habit pour s'acheter une arme, on affronte le danger, on s'apprête à mourir.

Sinon, nous survivons, mais dans la tristesse — et nous perdons notre sommeil, comme le disait mon cher papa.

— Le dramaturge français Paul Hervieu était un ambitieux, plein d'ironie et de sens pratique. Pourtant, comme nous le dit F. Vanderem, qui l'a bien connu, quand il pensait avoir un devoir à remplir, toute ironie, toute ambition, tout sens pratique disparaissaient comme par miracle. Il obéissait **en militaire,** et oubliait son intérêt personnel. Le mondain se muait en héros. Les frères Jérôme et Jean Tharaud: la seule chose importante, quoi qu'on fasse, c'est d'être toujours héroïque.

— Le grand mérite des ordres monastiques catholiques: chacun insistant sur une préoccupation différente ou sur une autre forme d'exprimer la charité — c'est d'avoir reconnu la pluralité des styles. Chacun manifeste sa foi suivant sa propre **personnalité**.

Il n'y a pas de style obligatoire.

Anna est une bonne chrétienne mais elle fait l'erreur de penser que son style à elle — permanent sourire séraphique, gestes onctueux, mains jointes, propos exclusivement pieux — est le seul à avoir une force de circulation.

Les **Vies des Saints** le disent clairement: même la manière dont menait sa vie chrétienne un grand ermite de la Thébaïde n'était pas incomparable ou inimitable: le mode de vie d'un cordonnier quelconque d'Alexandrie, marié et père de famille, était supérieur à l'ascèse du grand saint Antoine lui-même...

1965

— Résumé d'un discours tenu aux collègues de chambre à Aiud, après le dîner, dans le sombre intervalle jusqu'à l'extinction des lumières.

Quiconque veut comprendre tant soit peu à l'essence du régime qui nous loge ici doit recourir à quatre personnalités de marque — quatre comme **The three just men of Cordoba** d'Edgar Wallace et **Les trois mousquetaires** d'Alexandre Dumas.

Ce sont:

Andersen avec son conte du roi nu. Tout le monde voit, sait que le roi est nu, mais personne ne peut le dire à haute voix. Personne ne peut dire que deux et deux font quatre. Peu à peu le monde s'y habitue, s'y résigne — et il lui devient tout à fait indifférent si celui-là est nu ou pas. Quant à l'enfant, qui dans le conte d'Andersen crie la vérité, dans le communisme **il** est le plus conditionné, prudent et soucieux de ne pas dire ce qu'il ne convient pas dire.

Jules Verne et le roman de la fusée lancée vers la Lune. La fusée rate son but et se transforme en satellite de la Lune.

La fantaisie de Jules Verne exprime la tragédie du communisme: partant de l'idée que la fin excuse les moyens, celui-ci oublie, chemin faisant, sa fin et transforme les moyens terroristes (censés être temporaires) à la fois en but et en institution.

Koestler a posé ce problème dans **Le Zéro et l'Infini (Darkness at Noon)** alors que dans **Victimes du devoir**, par la scène finale **(avalez, mastiquez...)** Eugène Ionesco en exprime la tragédie avec un formidable sens dramatique: tous sont assis autour de la table ronde — agents, suspects, bienfaiteurs, complices — et se jettent l'un à l'autre des morceaux de pain, se torturent l'un l'autre sans plus savoir pourquoi, ignorant déjà complètement pourquoi. Le cercle y est parfait, l'égalité sans fissure, la roue tourne, démente, à l'infini.

Je joue, moi aussi; je crie: avale, mastique, avale, mastique..., de plus en plus fort et de plus en plus vite — comme dans le Boléro de Ravel revu par Toscanini. Et j'impressionne. Ce théâtre improvisé, à un seul acteur faute d'un autre, où l'on joue une pièce inédite, amuse mes co-détenus.

Rostovtzeff, le grand historien de l'Antiquité, explique la décadence de l'Empire romain au IIIème siècle par l'avènement au pouvoir des couches militaires, c'est-à-dire, au fond, de paysans, très ignorants et vivant dans la terreur de la responsabilité. Pour résoudre les problèmes difficiles qui se posent devant eux, ils vont vers les solutions les plus commodes à leurs yeux (la morale du producteur, comme elles seront appelées plus tard par Georges Sorel, qui en outre les prêcha, au plus grand dam de l'humanité) et plus accessibles aux esprits simples. Exemple: pourquoi se casser la tête avec la surveillance des impôts? Il vaut mieux que chacun soit cloué là où il se trouve, à sa place! On saura ainsi où aller le chercher. Ainsi, la perception des impôts devient **plus facile** et se lève l'aube du nouveau monde moyenâgeux fondé sur le servage.

Edgar Wallace: dans un de ses romans, le chef d'une bande, Tod Haydn (**Two o'clock Tod**) distribue les rôles: l'un jouera le lord, un autre le secrétaire, un autre le vieux valet, une autre la belle-fille du lord... (Il s'agit de capturer un riche héritier venu d'Australie). Pour éviter la confusion et pour que les imposteurs ne se trahissent pas, Tod les oblige à jouer leurs rôles **sans interruption**, à se parler dans le langage conventionnel **même quand ils sont seuls**, quand la future victime n'est pas présente.

C'est ainsi que les terrorisés et les rééduqués finissent par discuter entre eux comme si un agent de la Securitate était toujours présent. Puis, on n'a plus besoin d'informateur ni d'autocensure: chacun assume son rôle sans interruption, instinctivement, automatiquement. Le reflexe pavlovien est d'ores et déjà obtenu.

L'effet est pirandellien. Aucune importance, ensuite, si le lord est vraiment un lord, tant que tout se passe **comme s'il l'était**. Les fausses métamorphoses.

(Pénitencier de) Gherla, Pâques 1961

— Il existe dans les Évangiles et les écrits des Père de l'Église des formules d'une concision digne des classiques.

Par exemple, dans l'**Évangile selon saint Jean** (13, 30), le passage, où Judas quitte les disciples réunis autour de Jésus à la Cène. Le fulgurant: «Et il faisait nuit». Les plus grands poètes n'ont su trouver de

formule plus évocatrice et plus courte; or, la rapidité — c'est Pasternak qui le dit — est le mode de la poésie.

Dans les **Vies des Saints**: une courtisane aime faire l'aumône à un grand ermite et lui parler chaque fois que ce dernier se rend en ville. Elle lui demande un jour: «Père, l'expiation existe-t-elle?» Et le vieillard de répondre: «Cela existe».

Rien que ces mots. (Elle l'a suivi aussitôt et il l'a conduite dans un monastère de femmes en plein désert).

— Ion Omescu a l'intention d'écrire une pièce de théâtre, à sa libération. Il va y reprendre la thèse de Paul Raynal sur Judas: rien n'aurait été possible sans lui, il était indispensable, il a joué son rôle; alors, pourquoi le condamner?

Je crois qu'il est quand même coupable, même si ses faits étaient prévus. Dieu, qui sait tout, a la prescience de nos réactions et de nos comportements sans nous forcer à réagir ou à nous conduire de telle ou telle manière précise. Nous avons sans cesse devant nous des options.

Si on fait du bien à une personne méchante, même si on ne s'attend pas à ce qu'elle soit reconnaissante, sa prévisible mauvaise réaction reste odieuse.

La trahison de Judas, on pouvait s'y attendre, et elle a servi; mais c'est toujours une trahison.

On dirait que cette anticipation («vous allez bien voir ce qu'il fera») le rend plus odieux encore: il n'a pu se débarrasser de ses défauts. Il est resté dans ses habitudes de mal faire. Or, le premier commandement est justement: quiconque veut demeurer en Moi doit sortir de soi-même...

Bhagavad Gîtâ évoque les aspirations de l'homme supérieur: être délivré de la haine, du désir, de la peur, de l'amour et de la compassion.

Ces paroles définissent clairement la position axiologique de l'hindouisme et aussi ses limites dans la théorie des valeurs.

Etre délivré de la compassion, de l'amour!

Quelle immense différence avec le christianisme, et il n'est pas difficile de dire à qui cette différence sert — dis-je au docteur Al. G.

Le docteur affirme qu'il ne s'agit pas d'une perte par rapport à la doctrine chrétienne, mais d'un dépassement absolu de la bipolarité.

C'est possible, après tout, mais je lui oppose sa propre théorie de l'originalité du christianisme.

Quand on eut découvert les rouleaux contenant les manuscrits de la mer Morte, l'université de Jérusalem, le rabbinat international, les savants juifs du monde entier ont fait grand cas des similitudes entre les enseignements de la secte des Esseniens et ceux des chrétiens. Pourquoi tant d'attention aux textes des Esseniens, cela n'est pas difficile à deviner. On voulait démontrer que l'école de Jésus Christ n'était qu'une branche quelconque du judaïsme. «C'est une doctrine intéressante, ce christianisme, même honorable, mais voyez–vous, ce n'est qu'une variante, c'est la doctrine d'une communauté rabbinique comme il y en a tant d'autres. Et puisqu'il en est ainsi — les textes découverts prouvent la ressemblance profonde (allant jusqu'à l'identité) du christianisme avec son ambiance et ses prédécesseurs — alors pourquoi tant de tapage pour une religion prétendûment nouvelle, au chef prétendûment divin, qu'on n'a même pas besoin d'expliquer par la divinité? Lisez donc les rouleaux: Ichou est le «roi de la justice», le chef d'une synagogue puriste, quelque peu dissidente».

Cela serait–il vrai? Que non.

La doctrine des Esseniens ressemble à celle du Christ, **elle lui ressemble tout en étant autre.** Il y a des traits communs aussi bien que des différences majeures. Certaines ressemblances vont jusqu'à un certain point à partir duquel elles cessent de l'être. Le fœtus répète aussi dans l'embryogenèse la philogenèse sans s'arrêter, tout de même, au stade de poisson. Le bébé humain fait les mêmes gestes que le bébé du singe, néanmoins, vers dix mois, le jeune primate est stéréotypé, alors que le rejeton humain s'engage dans les voies incertaines de l'adaptation imparfaite, les voies indiquées par Edgar Daqué. L'eau que l'on fait bouillir émet des vapeurs vers 60°, dit le docteur Al. G., mais n'entre en ébullition qu'à 100°, l'eau bouillante étant **tout à fait autre chose** que l'eau chaude ou l'eau qui est presque bouillie ou sur le point de bouillir. L'ébullition est un **phénomène nouveau,** irremplaçable, incomparable, c'est une surprise, une source d'étonnement.

Le christianisme, par rapport à l'enseignement essenien, est comme l'eau en ébullition par rapport à l'eau d'où sortent des vapeurs.

Je peux donc répondre à Al. G., à qui je rappelle d'abord sa propre métaphore, dans la même logique: il est possible de trouver, et on trouve même, dans les textes védiques et bouddhistes et dans les autres religions, des passages sur la compassion et l'amour et des préceptes similaires aux enseignements évangéliques. Mais il y sont par hasard, isolés ne représentent pas les coordonnées qui appuient la construction et ne résument pas, eux, la doctrine. L'amour n'est pas dans l'hindouisme pas plus que dans la Loi ancienne, l'axe, le fondement, l'essence, le principe, le critère, **tout** — comme il l'est dans l'Evangile. Il n'est pas l'eau en ébullition.

Le chiffre 10 apparaît aussi dans les systèmes arithmétiques à base 12; mais il a une autre valeur que dans le système décimal.

Les savants exégètes des textes esseniens m'apparaissent dans la posture d'évolutionnistes figés à la veille d'une mutation.

Dans le christianisme, l'amour n'est pas un précepte quelconque, c'est l'unique chose qui compte, la seule qui restera au monde quand tout aura disparu, comme le dit saint Paul.

— Dieu a eu tant de respect pour Sa création que, pour y entrer et y intervenir, Il s'est soumis à ses lois (d'où les paroles de Francis Bacon **Naturae non imperatur nisi parendo***). Il s'est fait, petit, s'est glissé parmi nous en tant qu'humain. Il a pris un corps d'homme, il est né d'une femme (le corps du Seigneur n'a guère été une illusion, comme aiment le croire certains hérétiques). Ainsi que l'enseignent les Écritures et que nous pouvons le voir de nos propres yeux, la création fut tout à fait prise au sérieux par le Créateur: puisqu'Il lui a donné son propre Fils et a pris le **risque** immense de **perdre la partie**, cela veut dire qu'il y va de quelque chose de terriblement sérieux pour Lui comme pour nous. On n'a pas le droit de s'imaginer que Dieu soit prêt à enfreindre Ses lois ou à suspendre leurs effets. Il est prêt à nous aider à ce que nous nous frayions un chemin — par compassion et par charité — mais plutôt en nous fortifiant qu'enlevant les obstacles (l'ordre naturel) de notre voie. Il ne nous est pas permis de prendre la création **à la légère****. Prenons garde.

* On ne commande à la Nature qu'en s'y soumettant (lat.)
** En français dans le texte.

Rien de moins chrétien que la malheureuse invention de Georges Sorel: la morale du producteur.

Elle est contraire aux plus nobles principes du christianisme, l'esprit de sacrifice et l'idée que celui qui donne n'a pas nécessairement le droit à une récompense.

La morale du producteur — simple question de compatibilité — ne connaît ni l'idée de la **générosité** ni celle du **service**. Elle tient de la mentalité qui a donné la loi du talion, étant tout aussi étroite et simpliste.

Le monde n'a pas été créé selon les principes de la morale du producteur, bien au contraire: il a été créé comme un don, pour le bénéfice exclusif du consommateur. En fin de compte, même le Créateur se laisse absorber, jusqu'à la fin des siècles, dans l'Eucharistie.

Bucarest, septembre 1964

Après avoir ressenti un tel bonheur en recevant le baptême, j'attends avec beaucoup de curiosité de communier pour la première fois, à l'église. Et je ne suis pas déçu. J'en reviens comblé. De joie et de paix. Un détachement euphorique — les drogues peuvent aussi le produire, on dit — à quoi s'ajoute le désir de faire le bien, et une compréhension impartiale à l'égard de toute personne. Ce n'est pas la gentillesse un peu hystérique de celui qui a reçu une bonne nouvelle et qui déborde de liesse et de bienveillance envers tout le monde. C'est aussi la détermination à se conduire bien. Oui, comme l'avait promis la reine Victoria à son avènement: **I shall be good.***

Mais c'est aussi une raison de se faire du souci. On se sent infiniment plus responsable, on a la conscience de son devoir. (**Lc**, 12, 48: «A quiconque il aura été beaucoup donné, il sera beaucoup redemandé; et l'on exigera davantage de celui à qui l'on aura beaucoup confié»). Et que peut-on recevoir de plus que le Corps et le Sang divins?

* Je serai bonne (angl.)

Bucarest, 1971

Le péché de l'offense à l'Esprit-Saint: impardonnable faute.

Je me demande s'il ne consisterait pas justement à avilir notre prochain — la créature de Dieu, faite à Son image. Si nous faisons la preuve de notre amour de Dieu en aimant notre semblable (**Sa** créature), n'est-ce pas la suprême insulte à Son Egard que de détester, d'avilir celui-ci en le rabaissant au rang d'un objet, en le traitant comme si l'Esprit ne l'habitait guère? Est-ce que le chrétien serait incapable de comprendre ce qu'a si bien précisé Simone de Beauvoir: que le fondement de toute morale est le respect de la liberté d'autrui, cet autrui vu comme une entité dont la liberté est inviolable?

Je crois à la quasi-identité de ces deux mots: esprit, liberté. A mon sens, priver l'homme de sa liberté, c'est le priver du sceau de l'esprit.

Et les procédés de l'enquête pénale où la justice est prise pour une «forme de la lutte des classes», les procédés conduisant aux «aveux complets», faisant l'homme s'avilir tout seul, aller **jusqu'au bout de la nuit** (cette nuit dont parle Céline, la nuit, où Judas a vendu Jésus...), se dégoûter de soi-même, se haïr même à la mort (pour que sa vie, sauvée à force de dégoûtantes trahisons, ne vaille plus rien), en comprenant qu'on est au plus bas... ces interrogatoires où l'on renonce à la liberté, quand on ne peut même plus sortir de soi ou porter sa croix, car on aura brûlé soi-même tous les ponts avec le monde spirituel... ne seraient-ce en eux-mêmes l'exemple vivant et parfait de ce mystérieux péché, le seul que Jésus declarait carrément impardonnable?

C'est aussi ce qu'ont fait les officiers du navire américain en livrant aux Russes, en plein Atlantique, le marin lithuanien réfugié à bord. Ils ont appelé les Russes et ils le leur ont livré. Comme un objet. Ceux-ci se sont mis immédiatement à le ruer de coups. Le marin hurlait, implorait qu'on ne le livre pas. On l'a fait, cependant.

Le président Nixon a pris de vagues mesures de nature administrative en apprenant les faits, il y a eu quelque démissions — François Fer-

dinand, lui, s'est indigné davantage d'apprendre qu'on avait refusé à un traître et espion convaincu — le colonel Redl — la confession et les derniers sacrements. Mais je suis sûr que Dieu voit de telles affaires d'un autre oeil. («Et celui qui reçoit un tel enfant en mon nom, Me reçoit. Mais si quelqu'un fait tomber dans le péché l'un de ces petits qui croient en Moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât au cou une meule de moulin, et qu'on le jetât au fond de la mer» Mat. 18, 5). Le Christ est tout douceur, soumission, simplicité de coeur, mais Lui aussi a été humain, et, au moins une fois, s'est fâché très fort, quand il a pris le fouet et a chassé les changeurs de la cour du Temple.

La scène atroce passée sur le bateau américain, scène où la cruauté, la méchanceté et l'imbécillité aveugle (celle-là est bien un péché!) se mêlent en visqueuses parts égales, aura sans doute révolté le Christ de la Sainte Trinité, Celui qui, là-haut, porte encore ses stigmates et sait bien châtier — nous le savons. Malheur donc au capitaine, aux officiers, aux matelots de ce bateau-là; aucun n'aura protesté, crié, esquissé un geste, aucun ne se sera immolé par le feu; malheur à eux et à ceux qui tombent — comme le disait Kierkegaard — entre les mains du Dieu vivant!

(Quant à l'expression Dieu vivant, j'ai mon opinion à moi: Il n'est pas seulement l'éternel Créateur, mais aussi le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacques — un Dieu des vivants et non pas des morts, s'intéressant à ce que font les vivants —, et c'est aussi le Christ crucifié par Qui frémit de révolte même là-haut le souvenir de l'hypocrisie impitoyable, de la stupidité triomphante et de la méchancete bureaucratique de ce monde).

— Les Américains du navire américain de l'Atlantique auraient bien pu attendre, au moins, quelques heures. Ils auraient pu demander l'avis de leur président, commandant suprême de l'armée. Mais ils se sont hâtés, cette hâte imbécile de faire du zèle, de donner cours, aveuglement, aux «dispositions». La hâte que l'on retrouve dans les recomman-

dations adressées par Caïphe — et la même invocation hypocrite de la prééminence de l'intérêt général sur la justice à rendre à un individu.

Nelson, à Copenhaga, officier discipliné lui aussi. Cependant, il n'a pas obéi à l'ordre qui lui avait été donné. **Il ne l'a pas vu.** Un prince de Hombourg habile et doué du sens de l'humour. (Une autre idée à moi: ce qu'il faut surtout, c'est refuser de se montrer zélé; on n'a pas absolument besoin d'être héroïque, de se sacrifier, il suffit de différer un peu les choses, d'être **habile.** Car on peut aussi mettre l'habileté au service du Bien, et le Bien ne dédaigne aucun de ses serviteurs. Il existe aussi une **fraus pia.***

— C'est pécher contre l'Esprit Saint que d'humilier son prochain. C'est le priver de sa personnalité. Quand un accusé est obligé à se dénoncer lui-même et à dénoncer ses amis, à réclamer lui-même sa punition, à s'avilir et se compromettre définitivement, on lui enlève son âme. Tel est le sens de l'expression asiatique **perdre la face** (la face, l'image divine).

Le démonisme a lui aussi fait des progrès, l'évolution ne pouvait passer sans s'y arrêter. Autrefois on torturait et on tuait. Maintenant on s'attache à priver aussi la victime de son âme, pour qu'on reste — spirituellement parlant — un ecorché vif. Tel Peter Schlemihl resté sans son ombre. Quel nom porte donc ce corps privé d'âme? C'est un cadavre. Ceux qui avaient perdu la face à des procès déshonorants, faisant des «aveux complets», ont bien été — dans l'intervalle entre le procès et la mise en exécution de la sentence — des cadavres vivants.

1934

— Manole sur la liberté et la morale:

La société n'est capable de s'opposer à des mesures tyranniques ou immorales que si elle-même est très morale. D'autant plus une démocratie: elle ne peut se priver de morale — ni de royauté. Plus on avance

* Faute honorable (lat.)

en matière de droit de vote, et plus les démocrates devraient s'appuyer sur les plus rigides principes moraux. (Comme si Montesquieu ne l'avait pas déjà dit! Ses mots sont: république et vertu). A présent le suffrage est absolu: si la morale ne vient pas mettre un frein à ses détenteurs, ils feront ce qu'ils voudront, ils pourront proclamer les mesures les plus immorales par la voie de la loi. Les démocrates ne se rendent pas compte de ce qu'ils font lorsque, au nom de la liberté de l'écriture,ils réclament pleins droits pour les auteurs immoraux et affirment l'inexistence de la pornographie.

Pour être libérale, il faut d'abord que la société se soumette à la morale. Qui refuse de comprendre cette nécessité, recourt à un subterfuge et affirme — ça alors! — que la société a besoin «de culture vraie et profonde». C'est une formule qui pèse un millier de tonnes tant elle est lourde alors qu'elle est vide à l'intérieur. Il faut avoir le courage d'appeler les choses par leur nom: la culture ne suffit pas, on a, en plus, besoin de morale. Le mot que tous évitent et que tous craignent c'est ça: la morale. La culture seule ne suffit pas: on peut être instruit et pourtant brutal, simpliste, borné et primitif. Ce qui suffit aux yeux des démocrates — le prétendu sentiment démocratique — est, naturellement, encore moins suffisant. Le sentiment démocratique n'est qu'une opinion politique, elle vient et elle s'en va, on l'adopte et on la rejette selon les circonstances et suivant ses propres intérêts. Alors que la morale est la base de la culture et de la vie politique de la société. Une culture «vraie», «profonde», une science «avancée», un esprit démocratique «puissant» ou «supérieur»: de vaines paroles, quoi! Tant qu'elle en dépend, la liberté danse sur la corde raide, c'est une caisse portant l'indication «attention, fragile!» tombée entre les mains d'un porteur ivre. La morale seule, rien qu'elle, peut la consolider. Ecoutez–moi bien, la morale est la source de la liberté, la morale est la condition de la liberté, la morale est le bouclier de la liberté.

1962

Une chose m'apparaît certaine, c'est que l'univers des gens simples est un univers compliqué, et vice-versa.

Il y a un siècle, Bagehot distinguait dans le système constitutionnel anglais deux parties: l'une, strictement pratique et utilitaire — le cabinet —, et une deuxième solennelle, de cérémonie, bonne pour les masses — le parlement et la Couronne, avec leurs pompe et traditions (colorées celles-là, brillantes).

Plus les hommes sont sophistiqués, moins ils attachent d'importance aux formes; alors que les hommes simples, eux, dès qu'on les réunit, se mettent à élaborer des règlements rigoureux.

En outre, ils sont démesurément **sérieux**, et cela engendre la tyrannie. Les **Mandarins**, eux, sont plus tolérants, parce que plus frivoles. Ce n'est pas sans raison qu'on a pu dire à la mort de Sacha Guitry: Sacha, tu nous aura appris que la légèreté peut faire aussi une vertu.

Oh, combien pédants, têtus, idolâtres des règlements et des formes sont les gens simples que l'on rencontre en prison.

— Le **bon sauvage** et la simplicité du primitif ce sont des contes, des romans, de la **fiction**.

Les sauvages sont terriblement compliqués et méticuleux: la sociologie, l'ethnographie et l'anthropologie le prouvent. Chez eux, tout est placé sous le signe du tabou — il y a des centaines, des milliers de tabous — et du pouvoir des systèmes minutieux de règlementation. La forme a toujours priorité sur le fond.

Par rapport à celle des tribus primitives, la vie de l'homme moderne est d'une simplicité cristalline et d'une liberté absolue.

— **Sérieux. Bonne foi.** Voilà l'impression qui se dégage de la narration faite par saint Paul de son enlèvement au ciel durant la vision qu'il eut sur le chemin de Damas. Paul ne donne pas de détails, car les paroles ne suffisent pas pour rendre ce qu'il a vu et entendu. En revanche, Rudolf Steiner brosse un tableau minutieux de l'univers révélé à

lui lors de son voyage supra–normal. Les détails de Steiner rappellent ceux d'un inventaire ou d'un livre de géographie.

Les théosophes et les tenants du spiritisme présentent la même faiblesse: leur taxonomie est trop méticuleuse: ils donnent des chiffres exacts sur la durée de l'intervalle séparant deux incarnations, sur les niveaux spirituels, sur les nombres des esprits de chaque catégorie...

La différence me semble essentielle. On sent l'authenticité de la vision de saint Paul tout comme on sent chez les autres l'impossibilité de résister à la tentation des chiffres et classifications. Ces chiffres si précis des théosophes et des anthroposophes touchent une double corde sensible des masses: le goût des chiffres rigoureux et le besoin de sensationnel (fais–moi peur!)

La **folie** des Évangiles est modeste et calme. Le christianisme reconnaît l'existence des mystères et ne se dépense pas en calculs pour les éclaircir; la valabilité de tels chiffres ne saurait susciter à un esprit tant soit peu raisonnable que le besoin de commander aux muscles moteurs du visage l'esquisse d'un sourire.

—Les chiffres et détails des théosophes et antroposophes — en contraste avec la discrétion de saint Paul — témoignent d'une naïveté désarmante, sinon d'un sens critique déficitaire.

La manie des sectaires de fixer en chiffres exacts l'année de la fin du monde contrevient au texte catégorique où le Seigneur exclut la possibilité de savoir d'avance une telle date. Il existe une tendance à séduire les gens en les effrayant et en les flattant à la fois, quand on leur annonce des événements catastrophiques et grandioses auxquels on leur promet de participer. Habileté inconsciente? Mondanité? Fantaisie excessive?

La possibilité de connaître la date précise de la fin serait en contradiction avec les principes de base du monde qui sont: l'incertitude, la liberté de la croyance, le retrait de Dieu dans des mystères inaccessibles aux preuves catégoriques.

Monastère de Cernica, 1970

Le père Roman, prieur: le christianisme, c'est le risque total, et la condition monastique est le risque poussé au paroxysme. Pas de certitude. Rien que des dangers, des risques. On n'a même pas la certitude de mourir entre les murs du monastère. La certitude de résister, d'avoir quoi manger. Ni, surtout, d'avoir bien fait en prenant l'habit. Ni, surtout —hélas — celle d'avoir emprunté la voie qui mène au salut. Il est fort possible que votre salut soit quand même raté, après une vie de privations, et que vous brûliez tel tout autre pécher qui aura passé sa vie dans l'abondance et le confort; à l'encontre de tel autre individu, infiniment plus sage, qui aura vécu sa vie selon sa capacité, sans rêver d'atteindre l'altière perfection.

Rien, que des incertitudes. Vous donnez tout, vous ne recevez rien. Vous restez seul, vous ne pouvez être de vous–même, et encore moins des autres. Peut–on supporter cela sans protester?

Christianisme, vie monastique: voilà le vrai saut dans l'inconnu (et au–delà, pour reprendre ce que disait Litton Strachey à propos du cardinal Manning, il n'y a pas de matelas!). Voilà le four allumé qui vous attend, voilà le pont prêt à s'écouler derrière vous, voilà la flotte à laquelle vous mettez le feu, voilà l'aventure. Le chèque est sans provision, ne porte pas de signature. Avec ça en poche, on n'est jamais sûr qu'on sera remboursé. Le monastère (la croyance aussi, c'est pareil) ne vous offre rien, vous prend tout et vous attend, froidement, au tournant.

(Le monastère semble donc se conformer entièrement aux idéaux de Georges Bataille et à sa théorie du désintéressement et du sacrifice. La phase suprême du pot–latch, cette institution si admirée des Peaux–Rouges. A cette différence près que le pot–latch des moines est total et surpasse celui des chefs indiens, lequel n'est pas sérieux mais vain, car orienté vers la gloire: quel est celui qui donne davantage? quel est le plus désintéressé?)

— Les six éléments parmi lesquels sont choisis les termes et les images dans les paraboles évangéliques: le champ, la vigne, le filet du pêcheur, la maison, le troupeau de moutons, le gros bétail.

Leçon de simplicité et de réalisme. Et de morale très explicite. Famille. Travail. Franchise. Obéissance.

Où sont donc toutes nos subtilités, nos nuances, nos ratiocinations, les cheveux coupés en quatre? Et tout ce que nous faisons pour nous consoler et nous dorloter?

— Sur les paysages des Evangiles souffle un vent très fort, très pur. Il n'y a là rien de bizarre. Et rien n'est de trop. On pleure quand on perd son enfant, on veut guérir quand on est malade, on s'amuse aux festins de noce, on gagne son pain à la sueur de son front.

Sobriété. Sévérité. Equilibre. Le grand secret que révèle le psaume 121: «Le soleil ne te frappera point pendant le jour, ni la lune pendant la nuit». Ne sont tolérés ni l'appel du rayon de la lune, trouble, opalescent, ni la braise du démon de midi. Rien que le brun profond du sol dur et, dans la brève fraîcheur du soir — le boulot une fois terminé — le bleu paisible du ciel.

1936

Nous sommes invités, Manole et moi, dîner avec des leaders sionistes. On va dans un restaurant juif du quartier de Văcărești. A l'entrée des chefs sionistes, les gens se lèvent. Le patron et les serveurs se précipitent comme si c'était le chef de l'Etat qui entrait (en fait, selon les idées sionistes, c'est cela: ces députés, journalistes et organisateurs sont les représentants du futur Etat national juif).

En dépit du décor gai, j'ai un peu l'impression d'être en Irlande parmi des Sinn Fein ou parmi les Chouans: on a à faire à une hiérarchie souterraine, autre que celle qu'on reconnaît en ville. L'orchestre fait entendre l'Hymne de l'Espérance. Une violoniste entre deux âges soupire avec insistance et roule des yeux doux.

Nous dégustons les plus authentiques (et succulents) rôtis à la roumaine. Les théoriciens de la Renaissance juive s'y ruent. — C'est une préfiguration de ce qui se passera plus tard en Israël. — Aux murs, des affiches défendant de s'engager dans des discussions politiques, mais personne n'y prête attention. La colère des sionistes se dirige vers l'association des Juifs roumains à la tête de laquelle se trouve de Dr Filderman. Manole gagne leur sympathie en parlant d'un membre de cette association, qu'il qualifie d'imbécile. [...]

Le dîner, comme cela se doit, se prolonge. L'ambiance est de plus en plus chaleureuse. Un excellent vin, digne des invités, arrose les formidables rôtis. La violoniste joue des solos.

Manole se lance dans le folklore autochtone et les sionistes le rejoignent à tue-tête pendant quelques bons moments, oubliant leur doctrine. On rend hommage à la «feuille verte» et à la «Belle de sous la colline». En sorte qu'on ne sait plus — la conversation sur des thèmes politiques a été abandonnée — si le festin se déroule sous le signe de l'Espérance ou sous celui de la Belle de la colline.

Tard dans la nuit, on se sépare dans la rue déserte et froide. Les routes se séparent — et, je dirais même, mais ce n'est pas vrai — les eaux se séparent.

— 1866: l'accord entre libéraux et conservateurs pour renverser le prince Cuza: **la monstrueuse coalition.**

— 1966-1970. Nous sommes en présence d'une autre de ces alliances, peut-être pas **monstrueuses,** ce n'est pas le mot. Mais en tout cas une alliance curieuse et suprenante. L'alliance des communistes avec les vieillards, pour s'opposer aux jeunes.

Les communistes haïssent la jeune génération vêtue — après vingt-cinq ans d'«éducation matérialiste-dialectique» — comme il lui plaît. Habillés à la cow-boy, ils portent de petites croix en sautoir. Ils ne rêvent que de musique pop, et ils sont astucieux. Leurs aînés les trouvent indisciplinés, insolents et débauchés. Ce qui leur paraît insoutenable,

c'est de les voir sans peur, indifférents, sinon insensibles, face à ce communisme qui les a effrayés tant, eux; en sorte que la vieille génération est ridiculisée: aurait-elle vendu son âme pour rien? Eh bien, non! **Que les jeunes tremblent aussi,** qu'ils se dénoncent les uns les autres, qu'ils se soumettent, qu'ils soient eux aussi conformes, et qu'ils vendent leur âme pour pouvoir acquérir frigos et machines à laver. Et comment supporter qu'ils soient tellement grands, souples, beaux, garçons et filles! On devrait leur interdire cette tenue fantaisiste, un vrai defi, ce cognac et ce café qu'ils boivent en quantités, leur défendre d'être si loin des uniformes du temps jadis, apparentés aux uniformes des détenus dans les prisons!

Encore plus qu'en 1907, quand les représentants des deux partis larmoyaient en s'embrassant à la Chambre, les vieux réacs sont parfaitement d'accord avec la milice, pour critiquer. Et les traditionnalistes de s'en prendre aux oniriques, avec le même acharnement dénonciateur des tenants du réalisme socialiste. Et les prêtres tonner du haut de la chaire contre les jeunes hommes aux cheveux longs. Oubliant de regarder autour d'eux et de voir, sur les murs peints en fresque de leurs églises, les visages des saints, des archanges et des ermites. (Des profs d'histoire et les patriotes pourraient voir les mêmes visages dans les gravures des livres et dans les tableaux des musées — voïvodes, haïdouks, soldats glorieux)...

C'est une étrange coalition. Chez Mișu At. je tombe un dimanche soir sur un couple d'intellectuels distingués — des gens âgés, élégants, aux manières impeccables, s'adressant très volontiers en français. Ils reviennent d'un long périple à l'Ouest. Ils y sont allés à un congrès de médecine en Hollande (le monsieur est professeur de médecine et membre de l'Académie). Les jeunes occidentaux les ont révoltés. Après avoir raconté en détail des scènes érotiques vues dans les films ou sur le vif, les deux s'empressent de constater, soulagés: Pas de ça chez nous! Ah, que non! En revenant, à la frontière, ils avaient eu envie de se pencher baiser le sol de la patrie — tellement vigilante avec ses jeunes. Ça

vous change de ce qu'on a pu voir «là-bas»? **Heureusement que nous ayons le communisme!** (cette phrase, la crème de la crème du discours, est en français — preuve de leur excellente éducation de véritables boïards). Qu'ils se fussent alliés avec les communistes — ces bandits — je le savais bien, qu'ils aient accepté de représenter ceux-là à des congrès à l'étranger, passe encore. Mais entendre ces intellectuels et ces aristocrates se dire heureux de ce que nous ayons le communisme, ça me fait quand même tressaillir un peu.

Mais ces gosses qui portent leurs petites croix, savent-ils ce que cela veut dire? On peut supposer que maints les étalent tels des bijoux insolites, rien que pour scandaliser ou affirmer leur originalité. Un prétexte de contester, au fond: un jouet. Peut-être. Mais c'est sûrement une autre chose aussi: le refus de la soumission aveugle et de l'acceptation inconditionnelle de la bêtise et de la méchanceté.

Je me demande alors: cette vague de croix, après ces vingt-cinq dernières années, ne serait-ce qu'un hasard? Le symbole choisi n'aurait-il point d'autre signification pour ceux qui le portent? **Heureusement que je ne le crois pas.***

— En s'adressant à Simon et à André, à Jean et à Jacques, comme à des gens simples, le Seigneur leur explique pourquoi Il les convoque. «Et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes». Mais Jésus parle au péager Lévi comme à quelqu'un qui est capable de comprendre plus vite. Et Il ne lui dit que «Suis-moi». Avec la plus grande concision. Le Seigneur semble odonner: **A moi.** Et «quittant tout» (**Lc**, 5, 28), le convoqué se lève et Le suit.

Quiconque s'imagine que la grâce divine se présente en douceur, timidement, se trompe. Elle est instantanée et arrogante. Le Seigneur n'a pas de temps à perdre quand il sait que quelqu'un Lui appartient. C'est le Fils d'un Dieu **vivant** qui nous mande, un Dieu qui est toujours **à l'oeuvre**. Ce Fils a à faire avec nous. **He means business.****

* En français dans le texte.
** Il parle sérieusement (angl.)

1970

Les motifs qui m'avaient fait avoir l'intuition de l'existence parmi les Roumains d'un fond chrétien irrécusable — grâce auquel même les défauts des Roumains apparaissent baignés dans une lumière qui les atténue. Nulle part ils ne sont mieux expliqué que dans l'étude que Mircea Eliade a consacrée à la balade **Mioritza** (le chapitre **L'agnelle voyante** du volume **De Zalmoxis à Gengis Khan**, Paris, 1970, que m'envoie Virgil Ierunca).

L'interprétation d'Eliade a quelque chose de l'absolu des formules définitives: une fois celles–ci prononcées, il n'y a plus rien à dire sur le sujet respectif: **Roma locuta.**

Ce que l'histoire de l'agnelle voyante ne veut pas dire: résignation, fatalisme, appel de la mort, passivité, pessimisme.

Ce qu'elle signifie en réalité: anti–historicité, transfiguration de la condition adamique.

Le peuple roumain est doué d'une capacité de transfiguration lui permettant de métamorphoser l'univers entier et de pénétrer au coeur du cosmos liturgique (de participer à la célébration de la liturgie cosmique dont parle Maxime le Confesseur). On ne saurait fuir le destin comme on se préserve de ses ennemis; tout ce qu'on peut faire, c'est donner des significations nouvelles aux conséquences inéluctables du destin en voie de se réaliser. Il ne s'agit pas de fatalisme, car le fataliste ne croit même pas possible un changement du sens de la prédestination.

Le berger de la légende accomplit une transmutation quand il transforme son malheur en célébration mystique — c'est son **grand–oeuvre*** pareil à celui des alchimistes si longuement dénigrés. Il triomphe ainsi de son sort tragique. Le malheur acquiert ainsi un sens positif, faste, se transformant d'un événement historique personnel en mystère atemporel. Le héros impose une signification tant à l'absurde de la vie qu'à la

* En français dans le texte.

terreur de l'histoire. A l'instar de la condition de chrétien, celle de Roumain est capable d'annuler les conséquences apparemment inéluctables d'une tragédie, en leur donnant des valeurs insoupçonnées, tirées **d'autres séries**. Le malheur dégradant se mue en son contraire, de même que la mort honteuse du Christ sur la croix devient triomphe, victoire sur la mort, et apaise la colère du Créateur.

— Toujours à propos de saint Paul et de son idée du péché de la chair.

On ne saurait point déduire des paroles de l'Apôtre, en tout cas, le monopole de ce péché de la chair. Cette tendance existe chez les puritains et c'est leur trait le plus repoussant. Quelle audace que de confondre l'amour du Christ, la vertu, et l'abstinence sexuelle, comme si le péché charnel était le **seul**, comme si s'en abstenir vous donnait droit à la parfaite tranquillité et vous permettait de vous jeter d'**un coeur léger*** dans tous les autres: envie, orgueil, méchanceté, avarice...

L'attention excessive à la sexualité vient souvent de la soif des commérages et du goût du scandale; son explication est simple: elle est commune à tous et permet d'abaisser les gens importants au niveau du commun des mortels. (Wilde? Verlaine? Socrate? Des homosexuels. Richter? Un pédé. Hugo? Tolstoï? Des gens ayant un appétit sexuel maladif). On s'adresse de gaîté de coeur à ce denominateur commun. C'est une obsession des êtres hargneux, à l'esprit étroit, sans compréhension ni pitié, qui s'imaginent avoir dans leur poche les clés du paradis rien que parce qu'ils ne commettent pas de péché de la chair.

Romain Gary: Je refuse de faire du comportement sexuel de l'individu mon unique critère d'appréciation.

Le terme **Epoux** par lequel Jésus Christ est désigné dans la Sainte Ecriture et la comparaison entre le royaume des cieux et un festin de noces, le premier miracle du Christ, accompli toujours à des noces, la parabole des vierges — bien qu'on donne aux mots **époux** et **noces** un

* En français dans le texte.

sens autre que phénoménal — devrait cependant calmer le zèle monopoliste de ceux qui ne comprennent pas que le choix d'une métaphore n'est pas le fruit du hasard.

Orient et Occident.

Le patriarche Athénagoras dit à propos des philosophes religieux russes qu'ils ont allié le sens du mystère et le sens de la liberté.

Liberté et **Mystère** ne seraient-ce justement les notions dont les athées tentent de se débarrasser? La bêtise et la tyrannie attendent leur heure après qu'on eut jeté par-dessus bord ces deux notions.

(C'est à peu près ce qu'affirme Olivier Clément quand il dit: «Il faut que l'Orient et l'Occident se retrouvent pour prouver que seul le mystère peut éclairer la vie»).

Le sens du mystère n'est pas un obstacle pour la recherche ni pour la soif de connaître, c'est un aiguillon. Il ne gêne que la sottise vaniteuse qui croit tout savoir et pense résoudre en quelques formules-panacée tous les problèmes, toutes les angoisses humaines d'une complexité extraordinaire.

— Ce monde-ci, tellement vain, où notre sort est décidé à tout jamais n'est pas tellement insignifiant ni illusoire, du moment où Christ y est venu mourir.

Boulgakov: Le monde, en quelque sorte, séduit et fascine lui aussi Dieu: Il a donné au monde Son Fils unique!

— Le professeur Ştefan Todirașcu:

Les paroles de saint Maxime le Confesseur s'avèrent: la santé, le bonheur, la tranquillité, la richesse — tout ça ne profite pas à tout un chacun.

Par exemple, Petre Ţuţea. (A cause de qui on m'a rué de coups tant de fois. Onea ne voulait pour rien au monde croire que je ne le connaissais pas, que «je n'avais pas eu l'honneur de la connaître»). Avant qu'on ne le mette en prison, il demanda à ses amis de sacrifier pour lui un coq

à Esculape. Sortant de prison: à la place du socratisme, une croyance ardente.

— La terre roumaine n'est pas un coin barbare du monde, c'est une aire de culture qui a pu séduire même l'illustre Ovide venu de Rome. **Dieu est né en exil** de Vintilă Horia. Ovide trouve sur ce sol le «Dieu inconnu» des Grecs, celui que saint Paul avait fait connaître aux Athéniens. Le Dieu qui était d'ailleurs venu sur cette terre d'exil justement pour aider tous ceux dont la vraie patrie est au ciel.

Dans ce livre, on ne parle pas du Christ ni du christianisme. Rien n'y est dit carrément, tout est suggéré, pressenti, virtuel, imminent. On voit des paysages arides et des objets de plus en plus banals; des signes qu'on n'a pas encore déchiffrés. Mais tout exprime des sens et des significations, des soupçons pleins de splendeur.

J. L. Borges: L'Art est l'imminence d'une révélation qui ne se produit pas.

Mais ici, l'imminente révélation, qui a pris chair, est sur le point d'exploser, et la partie du monde évoquée par l'écrivain a déjà été ennoblie par les rayons du Soleil spirituel qui se lève par-dessus les **limes.**

En français par **Lidia VOICULESCU** et **Agnes DAVIDOVICI**

PATRISTIQUE ROUMAINE

Petit historique

La littérature patristique a été intégrée très tôt au patrimoine d'enseignements que l'Eglise orthodoxe a prodigués au peuple roumain, chrétien dès les temps de son ethnogenèse. Ceci est un phénomène culturel de portée considérable, qui a une place distincte dans l'ensemble de la vie spirituelle du peuple roumain.

Plus que tout autre chapitre de notre littérature religieuse, les écrits patristiques, tels qu'ils ont circulé au sein de l'Eglise orthodoxe roumaine, ont formé un chapitre d'histoire littéraire à part; il faut tenir compte, en ce sens, qu'il s'agit des premières manifestations dans ce domaine, remontant aux âges les plus anciens de l'histoire des Roumains. La circulation des textes dus aux Pères de l'Eglise dès les premiers temps, ceux de l'élaboration et de l'introduction des textes écrits dans l'église, et ensuite à l'époque des traductions et transcriptions de ces textes — en manuscrit d'abord, puis imprimés — a fait jouer aux écrits patristiques un rôle majeur tant dans l'histoire de la théologie roumaine que dans celle des lettres, en en faisant un chapitre fondamental de l'histoire culturelle roumaine.

La quasi–totalité des écrits patristique de l'*âge d'or* circulaient dans des copies soit écrites soit seulement conservées sur le territoire de notre pays, en grec, slavon ou roumain, et ce trésor fut complété ultérieurement avec les textes élaborés par les docteurs de l'Eglise aux sixième–huitième siècles et à l'époque post–patristique. Aux débuts de la culture roumaine écrite, les textes patristiques étaient couramment utilisés dans l'école et en général pour offrir aux jeunes une éducation morale chrétienne, les *sermons*, les *homélies* et les *vies des saints* jouissant d'un grand prestige du fait de leur immense potentiel d'exercer une influence spirituelle et morale.

La mutation spirituelle due à l'introduction de l'orthodoxie chez les autres peuples du Sud–Est de l'Europe, *post–quem* par rapport à leur ethnogenèse, a dans le cas des Roumains une note spéciale, du fait de la coexistence au cours de leur évolution des éléments daco–romain et orthodoxe dans leur évolution. D'autre part, les Romains sont fortement individualisés par leur latinité ethno–linguistique, qui rend leur culture distincte dans la communauté des peuples orthodoxes.

L'évolution historique du peuple roumain coïncide avec l'évolution de sa spiritualité, et, d'autre part, sa foi orthodoxe a toujours été un facteur d'équilibre, de continuité, de stabilité, et aussi de développement sur un plan supérieur. La double influence de la religion chrétienne orthodoxe et de la latinité a structuré l'évolution de la spiritualité roumaine, qui incorpore des valeurs archaïques en provenance des Daco–Gètes, la croyance en l'immortalité de l'âme et la conception de la permanente communion de l'homme avec la divinité.

Les témoignages concernant l'existence d'une organisation ecclésiastique hiérarchisée chez les Roumains vivant sur le territoire délimité par les Carpates, le Danube et la mer Noire relèvent un véritable processus de cristallisation organisationnelle aux deuxième et troisième siècles, couronné, au quatrième, par la constitution d'un premier évêché, celui de Tomis (Constanta, sur le littoral de la mer Noire, *ndlr)*. C'est depuis lors qu'il reste sur l'espace carpato–danubien et pontique des vestiges orthodoxes qui nous situent au niveau oecuménique de l'Eglise. La participation des évêques, puis des métropolites de Tomis, aux grands Synodes oecuméniques fait ressortir avec précision la situation de la théologie orthodoxe et de l'autorité spirituelle dans l'église roumaine ancienne.C'est une théologie axée sur les Ecritures saintes, de structure patristique, traditionnelle et synodale.

Etudiant les premiers écrits patristiques en circulation dans l'espace roumain, ou créés là, on remarque des aspects spécifiques de la spiritualité autochtone, dont l'essence exprime l'identité de la vie de notre Eglise avec celle de l'Eglise universelle.

Les persécutions contre les chrétiens patronées par les empereurs romains aux troisième–quatrième siècles se sont étendues sur l'espace daco–romain du nord du Danube. Citons en ce sens le martyre des saints Epictète et Astion à la confluence des troisième–quatrième siècles,

la Passion du soldat daco–romain Dassius, martyrisé à Axiopolis (l'actuelle ville de Carnavoda en 303; les persécutions exercées par les Goths au quatrième siècle, notamment la Passion de Saint Emilien, martyrisé à Durostorum en 362, ou celle de Saint Sabba (Sava), qui se trouve à l'origine de la parution de la fameuse «Lettre de l'Eglise de Gothie» vers 373–374.

Saint Bretanion de Tomis avait une correspondance théologique avec Saint Basile le Grand, et Saint Théotyme Ier, profond connaisseur de la littérature patristique, avait le courage de la vérité, lorsqu'il défendait énergiquement Saint Jean Chrysostome et interprétait avec esprit critique les écrits patristiques. En même temps l'Eglise roumaine ancienne s'est avérée un défenseur inébranlable et triomphant de l'Orthodoxie, contre l'arianisme et d'autres hérésies.

Dans le domaine de la théologie patristique dogmatique et polémique, citons l'évêque érudit Théotyme Ier de Tomis, écrivain patristique à l'activité remarquable, qui connaissait les oeuvres d'Origène des Saints Basile le Grand et Jean Chrysostome; son autorité théologale sera plus tard reconnue par Saint Jean Damascène. Un autre évêque de Tomis, Jean, s'est affirmé comme un défenseur de l'Orthodoxie au synode local de Constantinople (448–449), où des problèmes de Christologie ont été débattus; il fut aussi auteur de traités en latin contre le nestorianisme et l'eutychésianisme mentionnés par Marius Mercator.

Aux Ve — VIe siècles on vit s'imposer dans le domaine de la théologie patristique, par leurs épîtres, les évêques tomitains: Théotyme II et Valentinien. Ce fut ensuite aux moines daco–romains, «Scythes», de se faire remarquer, tant par la défense de l'Orthodoxie que par leur propre création théologique: les Saints Jean Cassien, Dionysos l'Exigu, Jean Maxence. Ces écrivains patristiques ont contribué par leur oeuvre à la souplesse d'expression du latin dans lequel ils ont écrit, ils en ont accru la flexibilité syntactique de manière à pouvoir exprimer les subtilités de la pensée théologique, contribuant ainsi implicitement à la création d'un théologique populaire, qui ne pouvait être que daco–latin, pour communiquer directement l'enseignement chrétien au peuple au sein duquel ils avaient vécu.

C'est dans la même aire chrétienne de la romanité orientale que se sont affirmés par leur éminente activité les évêques: Laurence de Novae

et Nicète de Remesiane, tant par des oeuvres de catéchisation que par des oeuvres de théologie, entrées au trésor de la patristique, comme, par exemple, le texte de synthèse orthodoxe *Te deum laudamus* utilisé depuis en permanence par notre Eglise.

Nicète de Remesiane représenta par une oeuvre théologique riche et substantielle un puissant facteur d'unification et de continuité chrétienne dans l'espace danubien.

Byzance a donné une forte impulsion aux idées patristiques, à la théologie orthodoxe en général, après la conversion des Bulgares, de tous les Slaves, après la création de l'alphabet cyrillique, par la transposition du grec et partiellement du latin en slavon des livres de culte, des écrits orthodoxes byzantins, dont les écrits patristiques.

Par la culture théologique byzantine transposée en slavon, la spiritualité byzantine offrait des modèles aux nouvelles formes de vie et de pensée de ces peuples et de leurs voisins orthodoxes, surtout par l'hésychasme. Une communauté de culture théologique patristique orthodoxe des peuples chrétiens du Sud–Est de l'Europe a ainsi été créée et elle s'est manifestée par de multiples influences de vie et de culture chrétienne, par la circulation de la culture patristique à travers un immense réseau, entre les églises roumaine, bulgare, serbe et russe. C'est par les écrits patristiques qui ont circulé en aller–retour qu'a pu être créé et que s'est maintenu l'esprit d'unité de l'Orthodoxie. D'autre part, la circulation des écrits patristiques entre l'Est et l'Ouest a aussi joué un rôle important et ce processus a continué après l'an 1054, contribuant à la formation de la mentalité religieuse chrétienne dans l'Europe du Moyen Age.

Depuis la fin du XIVe siècle, les Pays Roumains ont eu à la tête de leurs Etats et Eglises des chefs éclairés, devenant les dépositaires d'une importante culture théologique patristique.Les monastère roumains plus anciens ou nouvellement construits ou organisés sont devenus de véritables foyers de culture théologique patristique d'importance pan– orthodoxe.

Des centaines de manuscrits grecs, roumano–slaves ou parfois en latin, comprenant des écrits théologiques patristiques, sont reçus, traduits, écrits et transcrits, répandus ensuite chez nous aux XVe et XVIe siècles.

L'Orthodoxie roumaine devient pour assez longtemps un centre de l'Orthodoxie européenne à l'époque de l'occupation ottomane dans les Balkans. Aux siècles où un certain dialogue avait lieu entre Orthodoxes et Catholiques, au moment de l'apparition du Protestantisme, la nourriture spirituelle théologique et patristique du clergé et des fidèles orthodoxes était largement fournie par les écrits patristiques englobés vers la fin du XIVe siècle dans le *Recueil* du sieur Gradislav de Valachie, dans l'*Echelle de Saint Jean le Sinaïte* et dans les *Discours théologiques de Saint Grégoire de Nazianze*, que commençait à faire connaître dès 1413 Gabriel Uric du monastère de Neamț, «le pieux moine si riche en grâce et en savoir». On voit ensuite paraître d'abondantes anthologies théologiques patristiques connues sous le nom de *Perles*, *Chrysostome* et contenant des *Homélies* pour toute l'année ecclésiastique, élaborées avec science et piété, nombre d'entre elles artistiquement ornées et conservées aux monastères de Neamț, Moldovița et Putna, à Bistrița–Vîlcea, à Hodoș–Bodrog, probablement à Prislop et ailleurs, aux résidences de nos hiérarques d'Argeș, Drobeta–Turnu Severin, Râmnicu Vîlcea, Buzău, Rîmeți, Feleac, Alba Iulia, Suceava, Rădăuți, Roman, Iași, bref dans tout l'espace habité par les Roumains.

Peu de temps après, l'existence et la circulation de ces écrits patristiques dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine, certains étant imprimés à Brașov en 1540 par l'humaniste saxon Jean Honterus, sera signalée par le traducteur et éditeur occidental Michaël Neander de Bâle qui les appréciait comme des écrits «... *pieux et sobres, écrits par des érudits dévos.* (Ils contiennent) *des préceptes moraux pour la conduite honnête de toute une vie.* (Ce sont) *des écrits très anciens et des meilleurs...*», cette appréciation se rapportant aux *Sentences* d'Evagre–Nil.

La première forme d'expression dans la littérature patristique fut le genre épistolaire — selon le modèle fourni par les Saints Apôtres — fait confirmé par les plus vieux écrits patristiques élaborés sur le territoire daco–romain. C'était une suite du genre de communications inauguré par les Saints Apôtres pour consolider et défendre l'unité de la foi. Tous les grands Pères de l'Eglise ont cultivé le genre épistolaire et nous citerons en ce sens des écrits patristiques ayant circulé chez nous ou ayant été élaboré ici: *La Lettre de l'Eglise de Gothie...*, les *Epîtres des*

évêques de Tomis, les *Lettres envoyées par Saint Basile le Grand* et les autres écrits patristiques épistolaires.

Le genre épique fut surtout illustré dans la littérature patristique de manière spécifique par l'hagiographie, glorifiant l'héroïsme chrétien et surtout monacal les *Vies des Saints,* témoignages de la vie chrétienne (ascèse), exposant des problèmes spirituels et offrant des solutions exemplaires. Du point de vue de la structure littéraire, la modalité la plus adéquate fut le dialogue, comme chez *Saint Jean Cassien.*

Dès les premiers siècles l'on vit apparaître dans l'Eglise chrétienne des créations poétiques que confirment la sensibilité chrétienne, la beauté exquise et les échos sublimes de la foi.

Saint Grégoire le Nouveau Théologien, dont les vers circulent en grec, au XVIe siècle, un profond connaisseur des grands poètes de l'Antiquité, a été le plus grand poète chrétien, témoignant d'une parfaite technique de la versification, doué d'une sensibilité délicate et d'une imagination chaleureuse.

De la brillante galerie des Saints Pères poètes chrétiens, certains ont connu une circulation intense dans la littérature de notre Eglise Orthodoxe: *Saint Ephrème le Syrien, Saint Jean Damascène, Roman le Mélode* etc.

Dans le contexte de l'existence chez les Roumains et chez certains de leurs voisins d'une religion unique, l'orthodoxe, on peut parler d'un fond commun des écrits patristiques. Il existe une constante, un «continuum» de l'orthodoxie qui vient de la communion patristique, du partage des mêmes sources pures, inaltérées, de la «juste croyance» dont on s'attache à préserver et consolider les valeurs. Les écrits patristiques tiennent du fonds même de l'église orthodoxe et en rendent permanente la fonction rédemptrice.

A noter également, dans ce contexte, les dimensions cruciales dans l'histoire de la culture roumaine du fait que les premiers textes connus écrits en roumain ont été des textes utilisés dans l'église orthodoxe, dont des oeuvres patristiques, lesquels constituent le fondement même de notre littérature nationale. C'est là un fait de portée majeure, tant pour l'histoire de la théologie que pour celle de la culture, de la vieille littérature roumaine. Situant les données du problème entre des coordonnés historiques tenant de l'histoire de la culture on ne peut que souligner l'importance de la recherche humaniste interdisciplinaire, no-

tamment en ce qui concerne les particularités du processus complexe qui a fait que, à une période déterminée de son évolution historique, notre peuple, d'origine daco-romaine et d'expression latine, a eu une culture à revêtement étranger — le slavon. C'était d'ailleurs un phénomène caractéristique au Moyen Age: en Occident, la langue utilisée dans le culte et la diplomatie était le latin (et partiellement le grec), et, à l'Est, on avait pour instruments le grec et le slavon. Même à cette époque là cependant, l'élément chrétien unificateur était le contenu commun, celui des saintes écritures, des oeuvres des Pères de l'Eglise.

L'apparition des traductions roumaines des textes patristiques dans la période du slavonisme culturel ou un peu avant est directement liée au problème des facteurs qui ont déterminé la victoire de la culture roumaine écrite: le mûrissement des sociétés roumaines et le besoin impérieux d'une expression à travers une culture propre où l'on trouve le début même de l'affirmation de la conscience nationale.

On remarque à cette époque la prédilection pour les oeuvres patristiques dans des versions originales, ce que confirme la grande oeuvre humaniste, les *Enseignements de Neagoïe Basarab à son fils Théodosie,* témoignage de la profonde influence de l'esprit orthodoxe et patristique du temps de la Renaissance. Cette manière de vivre l'esprit renaissant marquée par l'humanisme orthodoxe est visible aussi dans l'oeuvre culturelle de certains réformés transylvains, dont Jean Honterus de Brașov, qui ont imprimé — en grec notamment — des écrits des docteurs de l'Eglise orientale: Evagrios Ponticos, Nil l'Ascète, Avva Thalasse et Saint Grégoire le Théologien; c'était une façon d'apprécier la valeur du modèle de vie spirituelle avancé dans les écrits patristiques et la portée du retour aux sources du christianisme.

Traduits et mis en circulation, d'abord dans des copies manuscrites, puis dans des livres imprimés, ces écrits patristiques diffusés dans l'espace orthodoxe roumain ont largement contribué à la consolidation de l'unité de conscience chrétienne et de l'unité nationale des Roumains.

Nestor VORNICESCU

Entre le mont Parnasse et le mont Thabor

Les monts Parnasse et Thabor nous apparaissent comme deux pôles des aspirations humaines à la perfection idéale et à la sainteté.C'est du Parnasse grec que s'envolaient les Muses, pour faire résonner aux quatre coins du monde les harmonies exquises modulées par les plus illustres esprits du monde antique. Et c'est du haut du mont Thabor que le Fils de Dieu, né de la Vierge Marie, s'est révélé à l'homme et à l'univers dans sa divinité. En dépit de tous les bouleversements, notre Europe actuelle conserve encore le souvenir des harmonies helléniques qui ont charmé pendant une quinzaine de siècles tant les Grecs que ceux qui entendaient leur langue. Quant à la lumière divine qui brilla lors de la Transfiguration sur le mont Thabor, c'est celle à laquelle n'ont cessé d'aspirer au fil des âges les coeurs chrétiens, tous les humains qui s'efforcent d'atteindre les joies du ciel à travers une existence dans l'humilité et la prière, une existence de purification, de contemplation, d'union avec Dieu.

Le moment où la lumière du mont Thabor et l'harmonie des Muses helléniques prennent contact se situe au premier siècle de l'ère chrétienne. C'est dans les Evangiles et les écrits de Saint Paul qu'a lieu pour la première fois le contact de la grâce hellénique et de l'esprit chrétien, au moment où la propagande de la foi chrétienne s'adressait au monde grec. (...)

Le beau est cultivé dans les lettres grecques de l'Antiquité avec passion, dans le contenu et dans les formes variées que revêtaient celles–ci. Poètes et prosateurs, philosophes et historiens, panégyristes et dramaturges, rhéteurs et grammairiens, tous s'attachent à la beauté formelle, quelle que soit la matière traitée. Même les idées les plus banales apparaissent comme auréolées d'un charme qui force l'admiration. La vérité — qu'elle soit philosophique, scientifique, morale ou politique — est recherchée et présentée dans les cadences musicales d'un style exquis. C'est sous le signe de l'esthétique que les Grecs pensent, parlent et écrivent. La beauté des formes est leur idéal.

La littérature chrétienne, elle, s'attache plutôt à la beauté intérieure, à une perfection idéale qui est celle conduisant à la transfiguration et à la sainteté. Se souciant peu des aspects extérieurs de la vie et du monde, la littérature chrétienne, à ses débuts notamment, s'occupe moins de l'élégance formelle que de la purification de l'âme, de l'«hom-

me intérieur» en quête d'une perfection qui le rende digne de sa ressemblance à Dieu. Si la conception grecque — la *kalokagathia* — avait pour modèle des héros à la fois beaux, vigoureux, forts et courageux, tels Hercule, Achille, Ulysse et Enée, et sages, tels Nestor, Solon, Pythagore, ou d'autres humains intelligents, avisés, et souvent sournois, la perfection chrétienne prend pour modèle le Christ Dieu, le Sauveur. Celui qui a dit: «Je suis la voie, la vérité et la vie»...

L'idéal humain de notre Europe chrétienne devrait viser les deux modèles — évidemment, pas à tous les points de vue, cela serait impossible — et allier le grec et le chrétien, ce dernier devant évidemment avoir le poids le plus important. Voilà pourquoi les deux littératures, la grecque et la chrétienne, sont à tel point actuelles [...]

Points de contact

Des similitudes et des différences notables existent incontestablement entre les littératures grecque et chrétienne, que seul peut mettre en lumière un examen objectif. Commençons par les rapprochements, à savoir les points de contact.

Le premier en est la langue: les lettres profanes et la littérature classique chrétienne se servent d'un seul et même idiome, le grec. Evidemment, le grec des écrits chrétiens est distinct par rapport à celui du classicisme. Aucun des Pères de l'Eglise ou des autres écrivains religieux ne répète l'expression d'un Eschyle, d'un Tucidide ou d'un Platon. Non pas parce que le génie littéraire leur eût fait défaut: au contraire, il y a des auteurs, tels Saint Jean Chrysostome, qui surclassent les maîtres païens. Mais l'évolution d'une langue ne permet pas de telles répétitions. Cependant, on trouve dans les deux des constantes de l'esprit grec, la langue des premiers écrits chrétiens manifestant, par le vocabulaire et la variété des moyens expressifs, la curiosité logique, le goût de la nuance, le raffinement et la souplesse qui ont toujours caractérisé la littérature hellénique.Même sans avoir été manié dans tous les cas par des auteurs grecs de souche, l'idiome des écrits chrétiens, sans témoigner donc de cet esprit hellénique dans toute sa pureté, partage avec celui des écrits classiques les mêmes dons de clarté et de souplesse. Des défauts pouvaient d'ailleurs être constatés même chez certains authentiques Héllènes qui, soit à cause de leur formation soit à cause de leur éducation, soit pour d'autres raisons, ne parlaient et n'écrivaient cette langue que d'une manière approximative. L'essentiel est que, tout en ayant un contenu presque essentiellement novateur, la littérature chrétienne, du fait qu'elle maniait la langue de la littérature grecque profane, restait en contact avec celle-ci. Ce contact ne relevait pas du seul

domaine de la forme — tours, figures stylistiques et autres éléments techniques —, c'était aussi un rapprochement en matière d'idées et de valeurs spirituelles. Quelque distincts qu'aient été les problèmes discutés par le biais d'une certaine langue, on y retrouve fatalement des éléments communs impondérables, dus à l'unité spirituelle de celle-ci. [...] La langue dans laquelle ont écrit Platon et Aristote a valu à la pensée et à la littérature chrétiennes une variété, une souplesse et une expressivité infinie.

Le grec est l'instrument ayant rendu possible et facile la circulation des notions, des formules et des nuances lors des grands débats en matière de christologie, de mariologie, de Sainte Trinité, de ceux suscités par les hérésies monophysites, monothélites et iconoclastes. Si les discussions menées lors des synodes oecuméniques ont conduit à des résolutions et à des formules définitives qui ont fixé avec tant de précision l'essence surnaturelle des dogmes, mais aussi les éléments de la spiritualité humaine élaborée au fil de centaines et de milliers d'années comme partie intégrante de ces dogmes, cela est dû à la grande richesse lexicale et à l'incomparable souplesse du grec. Quand, à partir du IIIe siècle AD, la culture chrétienne, jeune et vigoureuse, commence à contester l'autorité et la suprématie de la culture grecque profane, et cette dernière, d'abord avec ironie, puis avec véhémence, engage la lutte avec sa dangereuse partenaire, même cette bataille censée éclaircir des positions et préciser des spécificités n'aurait pas conduit aux résultats souhaités sans la laborieuse pratique du grec. Pratique laquelle du fait que l'on opérait, dans les deux camps, avec les mêmes notions et les mêmes idées, a tant facilité les conclusions.

La théologie relativement simple de l'Ancien et du Nouveau Testaments (une exception étant celle de l'Évangile de Saint Jean) a pu s'épanouir en superbes systèmes, chez Origène, Athanase, chez les Cappadociens ou Jean Damascène, grâce à la grande capacité spéculative de la langue grecque. [...]

La lente évolution et l'enrichissement lexical subséquent, de la langue grecque d'Homère au Nouveau Testament, ont permis aux écrivains chrétiens des siècles suivants de se servir des vieux termes soit en leur sens propre, soit avec une signification superposée, soit en leur donnant un sens nouveau. Les nouvelles significations versées dans les vieux termes auraient fait scandale pendant plus longtemps que nous ne serions enclins à le croire, si l'opération n'avait pas commencé auparavant, avec les diverses influences orientales qui étaient déjà exercées sur la culture grecque. De même que l'interprétation allégorique d'un Origène n'était pas son invention personnelle, se rattachant, au contraire, à l'exégèse littéraire hellénique, les changements lexicaux par lesquels un

contenu nouveau était versé dans les vieux termes avaient déjà été pratiqués dans l'histoire de la langue grecque.

Un autre élément de contact entre les deux littératures est formé par les analogies d'idées et attitudes générales humaines entreprises dans les oeuvres en question. Rares sont les oeuvres ou ce qui est commun à l'humanité de partout et de tous temps ait été formulé plus succinctement et de façon plus séduisante que dans les grecques. Ces vérités générales ont été transmises à la littérature chrétienne, du fait de la perfection adamantine de leur expression, et non pas parce que les auteurs chrétiens n'eussent pus les trouver d'eux–mêmes. De la sorte, la sagesse anonyme gnomique, des fragments des enseignements des Sept Sages ou d'autres éléments de la spiritualité en circulation sur toute l'étendue du territoire où l'on parlait grec ont servi de points de départ et, maintes fois, d'arguments, dans le déroulement du sermon chrétien. Les grands pédagogues chrétiens recommandent avec chaleur à leurs disciples la sagesse profane. Les cas d'un Origène, d'un saint Basile le Grand ou d'un Grégoire de Nazianze sont classiques [...]

On a vu dans la littérature chrétienne une littérature de la tristesse et dans la grecque une expression de la joie de vivre et de l'exubérance. En fait, bien que le goût, voire la fascination de la vie, soit cultivé de prédilection dans la littérature grecque profane, de grandes ombres nostalgiques recouvrent maintes fois celle–ci. Cette tristesse devient même une obsession de la littérature hellénique de la basse antiquité. La tristesse chrétienne n'était essentiellement que la gravité chrétienne. Elle n'était point, comme la païenne, un refus de la vie, mais exprimait l'attente de la vie éternelle. Cependant la tristesse païenne pouvait se purifier et se transformer après le contact avec la gravité chrétienne. Les deux se rapprochaient par cela qu'on n'y considérait pas la vie d'ici–bas comme un but, ce qu'avait fait la littérature profane de l'âge classique.

Le contact des deux littératures s'est consolidé au moment ou sont entrées dans l'arène les apologètes et les polémistes chrétiens et païens. Parallèlement à la lutte que menait le christianisme sur le plan politique, contre l'Etat, il a provoqué une bataille littéraire: de justification face à la culture grecque, d'abord, et ensuite d'extermination de celle–ci. Cette bataille a été acharnée et intéressante à bien des égards. Le plus souvent, les arguments étaient empruntés à l'adversaire même, selon la méthode classique. Pour pouvoir justifier la création et le développement de leur culture, de leur «philosophie» comme ils l'appelaient, les chrétiens ont entrepris de passer en revue, critiquement, tout le patrimoine de la culture grecque. Ils ne le faisaient pas toujours de bonne foi ni avec sérieux. Les Grecs, les païens donc, en faisaient de même. Obligés de défendre leurs positions respectives, les uns et les autres devaient se

connaître mutuellement; plus exactement, connaître les productions littéraires de l'adversaire. A un moment donné, les deux littératures, plus que de se toucher, s'entrepénétraient même. L'empereur Julien l'apostat publie des pastorales selon le modèle des évêques chrétiens, et Grégoire de Nazianze revendique vigoureusement le patrimoine de la langue grecque et de la spiritualité païenne.

C'est au quatrième siècle AD, le siècle d'or, classique, de la littérature chrétienne, que nous retrouvons le plus haut point de contact entre les littératures grecque et chrétienne. La plupart des Pères de l'Eglise de ce siècle se sont formés intellectuellement aux écoles helléniques de la Césarée de Cappadoce, de la Césarée de Palestine, de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie, d'Athènes. Saint Basile le Grand, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Athanase, Eusèbe de Césarée, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome et même des Occidentaux tels saint Hilaire de Pictavium et saint Jérôme ont assimilé une solide culture profane dans ces écoles-là. Leurs performances intellectuelles et leur exceptionnels dons oratoriques ont suscité l'admiration des païens. Sans être troublés par des ambitions profanes, ils ont mis cette solide culture au service de la foi et de l'idéal chrétiens. Connaisseurs parfaits de la culture païenne, ils citent à tout pas des passages des classiques grecs. Qu'ils écrivent des oeuvres dogmatiques, philosophiques, sociologiques, apologétiques, polémiques, des sermons, des poèmes ou des épîtres, ils puisent à pleines mains dans le trésor des lettres profanes. Qui plus est: grâce à l'évolution de la littérature chrétienne pendant plusieurs siècles, grâce à l'imitation et à l'émulation de la profane, et surtout grâce à leur propre génie, les Saints Pères du quatrième siècle ont créé une littérature classique à même d'affronter les millénaires et de satisfaire les esprits les plus élevés. La plus belle fleur est née du contact des deux littératures: celle de l'humanisme chrétien.

Différences

Mais des distinctions essentielles existent entre les deux littératures, en commençant par les programmes respectifs. Ces différences définissent la spécificité de chacune et en soulignent la portée. Les différences concernent tant la structure que l'orientation.

La littérature grecque, privée de la révélation surnaturelle, a pour objectif exclusif l'homme et son environnement. Cet homme est plus d'une fois noble, même sublime, et, par leur conception et leur vision, les poètes comme les philosophes atteignent maintes fois les plus hauts sommets du génie humain; cependant, l'homme hellénique reste un va-

gabond, éternellement en quête de solutions pour ce monde. La magnifique pensée grecque a percé bien des mystères de la vie, de l'esprit, de la nature, et parfois s'est épuisée en découvertes de méthodes et en indications de solutions, sans en appliquer aucune. Et cet homme avec sa pensée géniale et son goût parfait du beau, après avoir terminé son analyse de lui-même et du monde environnant, tombe dans le désespoir et s'adonne à de bizarres spéculations théologales ou à de puériles pratiques magiques. Aucun espoir pour lui d'un autre monde et d'une illumination éternelle après la mort. La nature telle qu'elle apparaît dans la littérature hellénique n'est belle que dans la poésie classique; au reste, elle est conçue soit comme un réservoir de forces hostiles à l'homme, soit comme un champ ouvert de plaisirs et d'interprétations. La littérature grecque profane ne se déroule que sur le plan naturel et humain, entre les deux pôles du sublime dans les sentiments et de l'abîme de tristesse et de désespoir dont le suicide est l'épilogue. Les dieux grecs tels que les brosse la littérature sont de superbes fictions esthétiques, éthiques ou poétiques. Ils ne représentent pas une réalité ontologique proche ou transcendantale, ils ne sont que des projections idéalisées de l'homme même. C'est pourquoi ils donnent à la littérature un charme unique. C'est la plus belle des littératures du monde et cela largement parce que les dieux grecs y circulent avec l'aisance et la grâce des mortels les plus beaux et les plus dégagés. L'épopée, la tragédie, la comédie, l'historiographie, la mytographie, tout les présente dans les innombrables attitudes des simples mortels: de la joie la plus pure graduellement, à la tristesse la plus profonde. Les dieux grecs se meuvent exclusivement sur le plan naturel. Seul Platon a su s'élever — vers la fin de sa vie — jusqu'à la conception d'un démiurge unique, identifié à l'Idée du Bien Suprême; cependant, celui-ci ne saurait être identifié à Dieu tel que le conçoit le christianisme.

La littérature chrétienne, elle, se déroule sur un plan surnaturel. Les livres canoniques du Nouveau Testament ne sont pas l'oeuvre de l'inspiration naturelle qui préside aux lettres grecques, mais procèdent du souffle ardent de la révélation divine. L'inspiration surgit et se perfectionne dans le contact sympathique de l'esprit avec les éléments de la nature. [...]

S'occupant du Fils de Dieu et de Dieu Lui-même, du salut et de toute la problématique de la transformation des hommes en fils de Dieu et de la nouvelle naissance de l'univers, la littérature chrétienne a acquis une orientation tout à fait distincte de celle des lettres profanes. Ces dernières se sont arrêtées sur le Parnasse et sur l'Olympe, ne pouvant accéder qu'une seule fois, avec Platon, aux sphères célestes de contemplation du Bien Suprême; la littérature chrétienne, en revanche, s'est

haussée directement de la Golgotha jusqu'au trône du Dieu personnel, éternel, infini, tout–puissant. [...]

La littérature grecque voyait dans la magnifique synthèse du bien et du beau, *kalokagathia,* dont le couronnement était la fascination de la joie de vivre, le but de l'existence [...]. Les beautés chrétiennes ne sont pas physiques, elles sont morales et spirituelles: le renoncement, la compassion, le pardon, l'amour, la contemplation de Dieu. C'est pourquoi la littérature chrétienne ne goûte pas outre mesure les joies de l'existence terrestre, qu'elle sait passagères, mais chante, avec les Chérubins et les Séraphins, la gloire de Dieu [...]

Le style de vie recommandé par la littérature grecque est plutôt aristocratique et théorique: beauté et élégance, spéculations infinies et diatribes. C'est une littérature de salon, ayant une influence restreinte. Les masses grecques n'ont jamais chanté Homère ni lu Platon. Le style de vie que recommande la littérature chrétienne est la lutte infinie pour triompher de la vie, pour la dépasser, afin de conquérir le ciel. Une lutte qui purifie, perfectionne et transforme l'homme en flambeau qui se lève au ciel. Les figures idéales que chante la littérature chrétienne sont celles qui finissent leur vie avec ces paroles: «Seigneur, nous avons mené le combat juste». C'est pourquoi les écrits chrétiens, notamment ceux des deux premiers siècles, ont un caractère pragmatique accentué. Même la philosophie et les spéculations théologales sont solidement ancrées dans la réalité humaine.

La littérature hellénique profane est nationale et a un caractère de caste. Quiconque ne parle et n'écrit le grec est un barbare. Cet exclusivisme a eu le don de concentrer en peu de temps les plus hautes vertus du génie grec, mais tout les Héllènes ne jouissaient pas matériellement et moralement des productions de ce génie. La littérature chrétienne est universelle et égalitaire. C'est par ces deux vertus qu'elle a pu s'adresser au monde entier et embrasser chaque barbare, chaque Juif ou Grec, avec le même amour.

La langue de la littérature hellénique profane est d'une originalité, d'une souplesse et d'une dextérité formelle qui forcent toujours l'admiration des connaisseurs. Rares sont les langues parlées sur la terre qui aient été douées d'une telle armature logique, d'une telle musicalité, d'une telle richesse de nuances. La langue de la littérature chrétienne n'est pas aussi riche aux débuts. Mais ce qui manque en ce qui concerne la forme est richement compensé par le contenu de grâce et de flamme. La langue de saint Paul l'Apôtre n'a pas la souplesse ni la cadence cristalline de celle d'un Platon ou d'un Sophocle, mais elle n'en est pas moins classique par le feu qui l'anime: «Quand je parlerais les langues des hommes et celles des anges, si je n'ai pas la charité, je ne

suis qu'un airain qui résonne, ou une cymbale qui retentit», dit le divin Apôtre, révélant aux Corinthiens de la plus haute vertu chrétienne, celle de la charité, fille de l'amour. Même lorsque le grec chrétien atteindra les sommets de la perfection avec un Grégoire de Nazianz, un Basile le Grand, un Cyrille et surtout un Jean Chrysostome, il conservera toujours une partie du parfum évangélique et apostolique de l'amour et du sacrifice. La langue de la littérature chrétienne est avant tout un langage du coeur chargé de l'amour de Dieu et des humains. Ce n'est pas la langue, mais l'Esprit qui articule celle–ci, qui intéresse les auteurs chrétiens. Une langue sans éclat, simple, transmet plus facilement et plus sûrement des vérités de la foi, des faits historiques et des exhortations au perfectionnement.

Genres littéraires chrétiens

La littérature chrétienne n'a pas cultivé l'épopée ni le drame dans le sens hellénique du mot, telle la profane. L'épopée et le drame chrétiens ont été vécus par Dieu Lui–même à travers l'incarnation, la mort et la résurrection de Son Fils, Jésus Christ. Cette épopée et ce drame sont continuées dans l'église à travers le mystère de la Sainte Eucharistie et par le combat et la mort de tous les athlètes du Christ. La littérature chrétienne raconte cette lutte et son aboutissement dans les *Vies des Saints* et les *Actes des Martyrs,* dans les *Panégyriques,* les *Nécrologues* et les *Inscriptions.* Ce genre littéraire chrétien est riche en détails édificateurs et se lit avec plaisir. Malheureusement, le grand public le connaît peu, et on ne le lit que dans les monastères *(Pateric).*

La poésie lyrique a ses Pindares dans l'Eglise du Christ. Ils sont en partie inconnus, mais leurs oeuvres, les hymnes acatystes, les chants et les prières de toute sorte sont d'une grande beauté, profondeur et d'une précision impressionnante. Le plus grand poète chrétien de la période classique est sans doute Saint Grégoire de Nazianze dont les quelque 20 000 vers sont l'équivalent d'une Illiade et demie! L'imitation des classiques est évidente, mais le contenu versé dans les vieilles formes se rattache à presque tous les domaines de la spiritualité chrétienne. Grégoire est le premier à écrire des poèmes dans le nouveau mètre populaire. Sans atteindre les mêmes hauteurs que la muse grégorienne, mais le continuant honorablement, on peut mentionner Synesios, Ephrème le Syrien, Apollinaire, Jean Damascène, Roman le Mélode et autres.

[...]

La rhétorique ou, plus exactement, *le sermon* et *l'homélie* sont un genre très développé dans la littérature patristique. Les missionnaires,

qui devaient diffuser jusqu'à des pays lointains la parole évangélique, ont nécessairement cultivé l'allocution, la prêche et le discours. De l'Apôtre Paul à Saint Jean Chrysostome, le plus grand prédicateur de tous les temps, la rhétorique a suivi une ligne de perfectionnement que l'on peut suivre aisément dans les sermons et les productions oratoriques occasionnelles des grands pasteurs de l'Eglise. La rhétorique chrétienne est d'autant plus notable que sa soeur profane avait degénéré, à l'époque hellénistique déjà, et n'était plus qu'une caricature de ce qui avait fait autrefois la gloire d'Athènes. Les tentatives de la réhabiliter faites notamment par les représentants de la deuxième sophistique, tels Dion, Aristide ou Libanius, n'ont mené à aucun résultat. La rhétorique patristique en revanche est fraîche, originale, pleine de feu, et renouvelée par chacun de ses représentants. Les orateurs chrétiens de nos jours ont des modèles incomparables dans les sermons et les homélies des grands orateurs de l'Eglise.

La polémique est un genre littéraire issu des besoins de lutte du christianisme. Ayant à répondre aux provocations et aux attaques, celles des païens, comme des Juifs, des hérétiques ou des gnostiques de toute sorte, les élites chrétiennes se sont munies d'arguments d'ordre historique, rationnel, moral, religieux, e. a., qu'elles ont aiguisés, systématisés, et rangés en ordre de bataille contre les adversaires. Ces adversaires, qui étaient des esprits subtiles et audacieux, ne sont demeurés jamais en reste et les répliques fusaient. Cette polémique a le mérite, en ce qui nous concerne, de nous présenter amplement les cultures des camps en conflit. [...] La polémique a raffiné la langue, en a rendu subtiles les notions, en a perfectionné les périodes et en a augmenté la capacité spirituelle.

Le genre épistolaire est tout aussi développé que la rhétorique. Les liens maintenus en permanence entre les communautés chrétiennes, le besoin de catéchiser à distance, les intérêts et l'affection entre amis, parents, entre ceux qui partageaient la même foi, le désir de répondre à quelque point resté obscur en matière de doctrine, et d'autres impondérables de la vie ont donné naissance à une riche littérature épistolaire. On a écrit des milliers de lettres. Certains auteurs chrétiens ont laissé une correspondance plus vaste que celles de Cicéron ou de Sénèque. La valeur de celle–ci est inégale; au point de vue du fond ainsi que de la forme. Mais il y a des épîtres où l'on sent pulser vigoureusement la vie du personnage respectif ou celle de son siècle. Le style de certaines est d'une beauté classique. On les lirait sans se lasser.

Ioan G. COMAN

Denys l'Aréopagite

Par-dessus les hantises démoniaques qui nous font gémir, pensons plutôt à évoquer la sereine figure d'un grand nom des siècles chrétiens classiques, dont l'oeuvre exerce toujours une extraordinaire influence sur la réflexion chrétienne, à l'Est tant qu'à l'Ouest. Sa doctrine, plus que celle de tout autre auteur chrétien, nous aide à saisir pleinement les significations de l'Eglise — cet établissement divin de renaissance de la création. A une époque des catastrophes, où tout semble sombrer, et où la confiance en la sagesse humaine s'effrite jusqu'au désespoir, quel autre refuge que Dieu, créateur et protecteur de Sa création, depuis toujours? L'Eglise, léguée par Lui, est l'organisation suprême, qui se maintiendra quand même tout ne serait que ruine, nous adressant son appel à la paix et à la concorde.

Denys l'Aréopagite, car c'est de lui qu'on va parler, est par excellence le doctrinaire de l'Eglise, cet agencement universel que Dieu a ordonné pour sauver l'homme du péché.

C'est un philosophe sans biographie, dont on ne connaît avec exactitude ni l'identité, ni les coordonnées. Ses écrits sont signalés pour la première fois en 533, et provoquent dès cette époque-là un certain étonnement. Mais le nom illustre sous lequel ils circulaient, et la séduisante beauté de la doctrine qu'ils renferment ont fait penser pendant tout le Moyen Age que l'auteur serait saint Denys, un érudit grec converti au christianisme par saint Paul l'Apôtre, avec son éclatant discours devant l'Aréopage d'Athènes. Tenu donc pour oeuvre d'un disciple direct de l'Apôtre des peuples, ce livre a été investi d'un prestige

tel qu'on le croyait même issu d'une révélation, le deuxième livre, après la Sainte Ecriture, à avoir été inspiré de Dieu. D'où son influence immense sur la pensée chrétienne. Ultérieurement, du temps de la Renaissance, on a commencé à se poser des questions. On ne contestait pas la valeur de l'oeuvre, mais le fait que l'auteur fût saint Denys lui-même, celui de l'Aréopage athénien. La question a été reprise par des érudits du dix-neuvième siècle, qui ont entrepris une étude critique des textes. Arguments historiques à l'appui, ceux-ci ont démontré que l'auteur ne serait pas Denys l'Aréopagite, celui qui avait vécu au premier siècle de l'ère chrétienne, mais un philosophe orthodoxe du cinquième ou du sixième siècle, qui aurait renoncé à signer de son vrai nom, pour prendre celui de saint Denys. La coutume existait effectivement dans l'antiquité chrétienne qu'un écrivain eut recours, pour donner plus de poids à ses paroles, à un nom de haut prestige du passé. C'est ainsi que, renonçant à tout orgueil, dans l'esprit d'une profonde humilité chrétienne, l'auteur de cette admirable pensée ecclésiastique aurait adopté le pseudonyme de Denys l'Aréopagite. Il ne s'intéressait pas à sa propre gloire, mais au retentissement de ses idées, qu'il estimait utiles à l'esprit chrétien, en quoi il avait effectivement raison. Sur ces questions la science n'a pas encore dit son dernier mot. Mais, si la conclusion des savants modernes était vraie, nous serions devant un phénomène assez difficile à comprendre par nous autres modernes, si pleins de l'orgueil de la propriété littéraire... Car c'est de la part de cet auteur qui a tenu à rester dans l'ombre un acte d'incroyable sacrifice de soi, une offrande personnelle au profit de la réflexion chrétienne. Son geste ressemble à celui de maints génies s'étant consumés pour créer les éclatants joyaux de l'Eglise du Christ et qui restent à jamais inconnus, autant d'incarnations sans visage de la piété, de l'humilité humaine confondue dans la gloire de Dieu.

Denys l'Aréopagite est le père de notre philosophie mystique. Enveloppée d'un impénétrable mystère, sans datation précise, son oeuvre a été destinée à tenir le même langage à tous les siècles, comme une voix nous venant par–delà le temps et l'espace. Auteur inconnu d'une oeuvre archiconnue, nous pouvons dire qu'il réalise du point de vue humain une sublime ressemblance à Dieu que nous ne voyons ni ne connaissons dans Son être intime, mais que nous devinons comme dans un miroir à travers Son reflet dans Sa création, — ce monde où nous vivons. C'est de ce Dieu inconnu, dont saint Paul nous dit qu'il habite une clarté inaccessible au cerveau humain, que nous parle Denys l'Aréopagite, ainsi que des voies que l'écriture révèle pour atteindre sa lumière salvatrice.

Nous essayerons, en quelques lignes simplifiées, de faire comprendre sa réflexion.

Denys l'Aréopagite est un homme très instruit, qui connait toute la philosophie payenne et chrétienne et qui maîtrise la Bible dans les moindres détails et ceci avec une assurance exemplaire. Que pouvait lui dire la philosophie payenne qui, aux premiers siècles du christianisme, vivait une époque de déclin, connue sous le nom d'époque hellénistique? La lumière de la foi au Christ, de la foi au Dieu fait homme était si puissante que les gloires de la philosophie grecque pâlissaient et se fanaient comme les fleurs touchées par la braise. Les systèmes que les néo–platoniciens de cette époque–là bâtissaient dans la fièvre de l'agonie sont un bizarre mélange de mythologie et de métaphysique fantastique, qui tentent de faire concurrence à l'église par des contre–religions fabriquées dans des académies. Le phénomène ressemble au scepticisme moderne, qui essaie de créer des pseudo–religions esthétiques, scientifiques, sociologiques, théosophiques ou franc–maçonniques, afin de déloger de leur socle le Christ et l'Eglise. Denys connait

tout le tragique échec de ces tentatives et en les rapportant à la certitude de la révélation divine, il en voit les limites et la misère intrinsèque. Travaillant de façon autonome, le réflexion humaine peut être une expression du désir naturel de connaître Dieu, mais non pas une voie vers la vérité absolue. Denys ne méprise pas la philosophie payenne, mais il en extrait la seule chose nécessaire à un philosophe chrétien, à savoir la technique de la pensée, sa partie formelle. Car si, dans l'impossibilité où nous sommes d'atteindre Dieu, Dieu nous parle Lui-même de soi par révélation, Son intelligence divine mesure cette révélation de manière à ce qu'elle soit convenable à nos facultés humaines. La technique de la philosophie est, donc nécessaire pour une exposition systématique de la révélation. C'est l'aspect par lequel l'homme participe à la réflexion divine; elle est comme un vase humain pour le contenu révélé. Le néo-platonisme que l'on peut remarquer dans la philosophie denysienne ne se rapporte pas au fond, mais à la forme technique. C'est le langage philosophique de l'époque, adapté à la réflexion chrétienne.

Au-delà de cette influence formelle, cependant, la philosophie de Denys a une substance purement chrétienne, inspirée de l'Ecriture Sainte, des écrits des Pères de l'Eglise qui l'ont précédé et de la tradition mystérieuse à laquelle il fait parfois référence. Il nous faut dire, clairement et sans ambages, que son énorme vision de l'univers en ses rapports avec Dieu repose en un mot sur la révélation divine. La révélation est le «canon de la vérité»[1]. Nous savons parfaitement que cette affirmation est de nature à scandaliser les philosophes profanes qui s'imaginent que leur pensée autonome a une valabilité universelle et qu'elle est pareille à une ligne de pêche si longue qu'elle peut attraper le poisson de la vérité au fond de l'océan de mystères de l'existence. Notre auteur ne fait pas chorus avec eux. En son temps, les Grecs payens croyaient encore à la superstition de Platon et Aristote selon lesquels le cerveau de

l'homme individuel serait universel et aurait des pouvoirs illimités, comme la divinité elle-même. Une fois installée à l'intérieur de l'homme, son intelligence le mettait en contact avec la vérité absolue et ce que pensait le philosophe était identique à l'intelligence absolue. Comme tous les écrivains chrétiens, Denys rompt définitivement avec cette superstition. En ce qui concerne la réflexion, le christianisme a mis en évidence une vérité absolument inconnue de l'antiquité payenne, à savoir que l'intelligence humaine est chose créée tout comme son porteur, l'homme. La condition de créature délivre le cerveau humain de l'illusion de son pouvoir absolu, le limite à ses possibilités réelles et lui permet de se connaître soi-même en tant que tel. La philosophie grecque ne connaissait pas l'idée de création, qui établit une distance incommensurable entre Dieu et ses créatures, et c'est là la seule explication pour nous de la confusion que cette philosophie faisait entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine. Selon la doctrine chrétienne, dès l'instant où je me reconnais comme étant une créature de Dieu, je reconnais mes limites et, par conséquent, celles de mon intelligence. La limite de l'être est la limite de la connaissance[2] — voici la vérité révolutionnaire que le christianisme apporte et qui guide la pensée de Denys l'Aréopagite et de tous les philosophes chrétiens! Faisons remarquer au passage que si à notre époque une certaine catégorie de métaphysiciens indépendants vivent encore dans l'antique superstition selon laquelle l'intelligence individuelle serait pareille à l'absolu, la science positive avec ses méthodes d'étude rigoureuses, pratique en vérité le principe de la limite de la connaissance humaine, qui est, à ses origines, un héritage chrétien. La reconnaissance de la condition de créature limitée implique donc une subordination par rapport à Dieu, le créateur et une subordination de notre intelligence, par rapport à l'intelligence divine. Il se pourrait que l'orgueilleux esprit moderne se rebiffe, comme il l'a déjà

fait, affirmant que cette subordination n'est rien d'autre qu'abaissement et diminution de la dignité humaine. L'objection n'a cependant nulle base sérieuse. Car, s'il s'agit d'un abaissement, celui-ci n'est que délivrance de l'illusion de l'absolutisme philosophique dans la réalité de la condition humaine de créature, à partir de laquelle on peut vraiment construire une philosophie chrétienne. Nul domaine d'activité spirituelle ne produit autant d'idées fantaisistes que la philosophie. Sous l'apparence des systèmes de construction logique, l'imagination vagabonde plus librement dans l'espace métaphysique que dans l'art où elle a sa place. Philosopher signifie jouer gratuitement à l'intelligence, sans nul lien avec la destination de l'homme. Cependant, à cause de ce jeu gratuit on a perdu la qualité primordiale de la philosophie, celle d'être la sagesse de la vie. Pour les philosophes de l'époque de Denys l'Aréopagite, même païens, philosopher signifiait rechercher la formule d'une discipline de vie, justifiée de façon transcendente. Le but de la vraie philosophie, de celle qui se veut sagesse, n'est pas de connaître pour savoir, mais de reconnaître dans la réalité ultime le modèle universel et éternel de perfection de l'homme. Là est le sens de la philosophie chrétienne de Denys l'Aréopagite.

Mais si, dans notre condition de créature, la limite de l'être est celle de la connaissance, comment pouvons-nous enfreindre cette limite pour trouver la réalité ultime et y faire reposer le désir de perfection? La réalité ultime est inaccessible au cerveau humain, seulement, cette réalité ultime c'est Dieu lui-même qui nous est révélé dans l'Ecriture Sainte, lorsqu'il nous dit: «Je suis celui qui suis»[3]. C'est à dire: «Je suis l'être suprême et absolu, dont découle tout ce qui existe». Notre science sur Dieu, tant que nous en possédons, est donc un don de Dieu, une révélation. L'insuffisance du savoir humain qui, pendant des siècles, a cherché Dieu à tâtons, tel un rayon de projecteur qui balaie les nuages

du ciel, trouve sa perfection et son repos dans la révélation chrétienne. La révélation est le principe de toute sagesse. L'on ne saurait, sans son secours, philosopher vraiment. Stipulant l'insuffisance tragique du savoir purement humain, Denys embrasse avec un enthousiasme religieux la vérité révélée. L'acceptation de la révélation est un acte de foi totale, dont l'intensité et l'enthousiasme sont d'autant plus grande que nous sommes plus conscients de notre propre insuffisance. Est–ce une abdication, est–ce un amoindrissement pour un philosophe? Je vous le demande: en quelle mesure est–ce plus digne de faire confiance, comme le font tant de philosophes de marque, à un Aristote, à un Descartes ou à un Kant plutôt qu'à Jésus Christ, par Qui nous avons reçu la révélation des choses ultimes, que nul génie humain n'aurait nous donner? Qui, parmi les philosophes, a opéré des miracles, a changé la face du monde, est devenu le centre de l'histoire humaine, nous a parlé des mystères du ciel et des destinées de l'homme dans l'au–delà? Qui a fait de sa parole une vie nouvelle? Qui a fait naître des saints de sa chair et de son sang?

L'acceptation de la révélation divine, en tant qu'élément qui dilate la personnalité humaine jusqu'aux dimensions de la sainteté, offre à l'homme une nouvelle dignité, dont nul penseur n'a même rêvé: la dignité de fils adoptif de Dieu et, ce qui est même plus: la dignité théandrique[4] d'être le collaborateur de Dieu dans l'oeuvre de parachèvement de la création. Si Dieu oeuvre en ce monde par les lois de l'univers, parmi les hommes il oeuvre à travers ses saints, qui ont personnifié son image et sa ressemblance dans la perfection chrétienne.

Dans le système denysien, — et nous ne disons là rien de nouveau, — Dieu est la source et le but de toute la création, c'est–à–dire de l'univers visible et invisible. Tout part de lui et tout y revient[5]. En Dieu, la cause et la fin sont identiques. Le cycle de l'existence ressemble en quel-

que sorte à la ligne du cercle qui, partant d'un point décrit un rond et revient au départ. Ce circuit de l'existence, qui pousse les créatures dans le monde et les attire plus haut que lui, est mis en mouvement par la force de l'amour. L'amour est la substance impondérable du monde et l'amour est Dieu lui-même. Ce que Dieu est en sa nature et en son être intime nous ne le savons ni ne pouvons le savoir, car ce que nous découvrons de Lui n'est pas Sa nature intime, mais Sa bonté, Sa beauté, Sa lumière ou Son amour. Vivant la joie de l'existence, nous vivons et goûtons en fait l'amour de Dieu, sa bonté, qui déborde le cosmos comme la lumière du soleil à l'horizon du jour. Le maximum de vie est le maximum d'amour du créateur pour sa créature et de la créature pour son créateur et c'est ce que l'on pourrait appeler une vie parfaite.

Dieu étant aussi bien la cause et le but du monde, une double liaison naît ici entre lui et les créatures, c'est-à-dire aussi bien un rapport de cause qu'un rapport final. Nous venons de Dieu et aspirons à y retourner, car Il nous appelle. L'appel est d'autant plus ardent que le monde s'est éloigné par le péché. En d'autres termes, consacrés par la théologie, ce double rapport est un rapport d'image et un rapport de ressemblance. En tant qu'effet de la cause divine, le monde est en rapport de causalité avec Dieu, car il porte en lui l'empreinte du visage du Créateur. En tant qu'aspiration au bonheur éternel, le monde est en rapport de finalité avec Dieu, vu qu'il ne peut atteindre le bonheur autrement qu'en lui ressemblant. Nous participons à l'existence de Dieu naturellement par notre création et de façon surnaturelle par le sacrifice du Sauveur. S'appuyant sur cette double participation, Denys l'Aréopagite nous présente tout d'abord le cosmos comme une hiérarchie naturelle, constituée par la création, puis comme une hiérarchie surnaturelle ou de grâce, découlant du salut.

L'expression «hiérarchie naturelle» n'existe pas dans ses écrits est si nous nous permettons de l'utiliser, c'est pour déterminer l'«échelle» des créatures, que Dieu a douées de capacités variées de participer au bien de l'existence. Cet ordre apparait surtout dans la traité *Des noms divins,* où le philosophe parle de la connaissance de Dieu en rapport avec le monde. Denys parle de l'ordre surnaturel, «de la grâce», qui existe en vue du salut, dans deux autres ouvrages: *La Hiérarchie céleste* et *La Hiérarchie ecclésiastique.* Nous allons nous occuper de chacun à tour de rôle.

En considérant la hiérarchie naturelle du monde, c'est à dire l'ordre dans lequel le cosmos est installé depuis sa création, nous comprenons qu'il est un miroir reflétant l'image du Créateur. Selon Denys cependant, cette connaissance de Dieu à travers sa création, doit être prise dans le sens inverse de l'argument cosmologique qui s'attache à nous porter de l'effet à la cause à travers des simplifications rationnelles et des conclusions logiques pour aboutir à l'idée de la divinité. Vu que dans les Écritures Dieu se dévoile seul devant nous, comme créateur du monde, Denys procède dans le sens inverse, allant de haut en bas, de la cause à l'effet, pour éclairer à travers les créatures, non pas l'idée de Dieu, mais seuls ses attributs, que le philosophe appelle *noms divins.* Si tout effet ressemble quelque peu à sa cause, l'existence du monde, sa bonté, sa lumière et sa beauté ne sont que des reflets des qualités de Dieu. Denys compare le rapport de causalité entre la créature et Dieu avec le rapport entre un portrait et son modèle original. Nous disons que le portrait ressemble à l'original, mais nous ne disons pas de l'original qu'il ressemble au portrait. De même le monde ressemble à Dieu par les qualités divines qu'il reflète,cependant Dieu, dans son existence insondable, est tout à fait autre chose que le monde. Plus nous sommes proches de lui par le visage qu'Il nous a donné, plus nous sommes éloignés de sa

nature mystérieuse, infinie et transcendante, inaccessible à notre intelligence. Ce rapprochement et cette différence s'expriment par cette proposition formulée d'une façon géniale que Dieu est «tout ce qui existe et rien de ce qui existe»[6]. Dieu est tout ce qui existe, car toutes les créatures sont à son image et toutes sont faites par lui. Mais Dieu n'est rien de ce qui existe, vu que son essence ou sa nature non–créée sont toute autre chose que la nature ou l'essence créée du monde. Cette proposition consistant en une affirmation et une négation est le noyau de la célèbre méthode double de connaissance, la méthode affirmative et la méthode négative, que Denys a mise en valeur, même s'il ne l'a pas inventée, la laissant en héritage à toute la théologie chrétienne. «L'on connait Dieu par la connaissance et par la non–connaissance»[7] — semble un paradoxe étonnant et c'est une autre proposition du philosophe. C'est par la voie affirmative, en faisant travailler notre intelligence logique, que nous parvenons à une connaissance par l'intermédiaire des créatures, c'est–à–dire une connaissance approximative; une connaissance encore énigmatique, comme la nomme saint Paul. La voie négative, c'est–à–dire par la renonciation à notre pouvoir habituel de connaître par l'acte de grâce divine de l'extase ou de l'union mystique avec Dieu, nous permet de voir l'incommensurabilité de Son être par rapport aux créatures. Cette connaissance négative, au caractère extraordinaire, est supérieure à la connaissance affirmative, car elle est une expérience directe, une manière directe de vivre l'existence de Dieu. Elle est comme une révélation personnelle, anticipant la connaissance *de visu* de l'autre monde. Connaissant cependant la nature absolument exceptionnelle de ce genre de connaissance, Denys apprécie aussi celle affirmative, à la portée de tous et correspondant à nos forces d'âmes habillées de corps.

A la différence de nous, Dieu se connaît soi–même et c'est toujours à travers soi qu'Il connaît les créatures, puisqu'Il les connaît dans leur

cause, qui est Lui-même. Lorsque nous affirmons qu'Il les connaît à travers leur cause, nous entendons que Dieu les connaît avec anticipation, c'est-à-dire avant leur existence en dehors de Dieu. Utilisons une comparaison qui n'appartient pas à Denys, mais qui exprime de façon fidèle sa pensée. Avant de modeler son oeuvre en formes matérielles, l'artiste a dans son esprit sa vision entière et c'est elle qui devient le modèle de son oeuvre. De même, Dieu possède le monde dans sa cause, c'est-à-dire dans la sagesse divine, qui est le modèle idéal du monde créé. Le monde existe tout d'abord comme idéalité éternelle en Dieu, mais il existe sous la forme de la réalité que nous connaissons dans le temps et l'espace. Le monde est, dans le temps et l'espace, la somme des modalités et formes variées d'existence, tandis qu'en Dieu il est une unité idéale. Pour donner une forme plastique à cette idée, Denys utilise la comparaison suivante[8]; partant du point central d'un cercle nous pouvons tracer autant de rayons que nous désirons vers sa circonférence; nous remarquons cependant qu'au point initial, tous les rayons se confondent en une unité idéale, tandis que, plus ils s'éloignent, vers la circonférence, ils se diversifient et se separent les uns des autres. Tout comme le point central du cercle, la sagesse de Dieu, qui est cause du monde, contient l'unité idéale de toutes les choses, qui semblent si différentes dans le monde créé.

Nous autres créatures, nous existons donc en Dieu comme idée et dans le temps et l'espace, comme vies réelles. Nous sommes en ce monde si beau et si passager pareils à l'arraignée qui se balance au-dessus du précipice, suspendue à un fil dont le bout est accroché quelque part, là-haut. Nous sommes les effets dans le temps et l'espace de cette cause qu'est l'amour créateur mais, comme nous sommes des êtres libres, il dépend de nous de nous laisser choir dans le gouffre du néant ou de remonter le fil qui nous soutient d'en haut. Les êtres rationnels ou libres,

tels les hommes ou les anges vivent sciemment ce rapport causal et final, puisqu'ils le connaissent par révélation. C'est par révélation que nous savons que nous sommes en ce monde porteurs du visage de Dieu, que nous avons en Dieu un archétype et que nous pouvons atteindre la perfection morale par ressemblance à cet archétype divin. Car si Dieu nous a créés parfaits, conformément à l'archétype ou à l'idée de sa sagesse, nous nous sommes déformés par notre volonté de pécher. Le drame de l'homme déchu par le péché consiste en sa non-ressemblance ou sa non-conformité avec l'idée éternelle d'après laquelle Dieu l'a créé.

Pour sensibiliser tant soit peu notre participation de créatures en Dieu, Denys utilise la fameuse image du sceau[9]. Un seul et unique sceau peut être appliqué sur des milliers et des millions de feuilles de papier. La qualité du papier, sa forme et sa couleur peuvent varier à l'infini, mais l'image appliquée sur chacune demeure la même. Le rapport entre le sceau et ses images multipliées est un rapport de ressemblance de l'effet à la cause. L'image ou le visage ressemble à l'original, mais l'original ne ressemble pas à la copie. Et l'on ne saurait en aucun cas dire que l'image est identique au sceau, car, par-dessus toute ressemblance, l'image multipliée est autre chose que l'original, qui demeure unique et identique à lui-même. En tant qu'êtres, qui participent à l'amour de Dieu, des millions de créatures portent en elles son image, mais aucune des créatures n'est identique à l'original divin, qui demeure inaccessible dans sa majesté céleste. Plus encore — et c'est là une idée nécessaire pour comprendre la constitution hiérarchique de l'univers, — les êtres porteurs du même visage divin ne sont pas identiques entre eux et diffèrent par d'innombrables formes et modalités d'existence. Le principe de l'univers est l'unité dans la variation. La participation à l'amour divin est différente, car la sagesse de Dieu offre cette participation proportionnellement à la capacité de la recevoir, dont chaque créature

est douée par l'acte de la création. La participation en Dieu des anges est différente de celle des hommes, comme différente est celle de l'abeille, du chêne ou de la pierre. La variété multiple des formes d'existence n'est pas, donc, le fruit du hasard, mais celui de la mise en exécution d'un plan divin, selon lequel la grandiose harmonie du cosmos consiste dans son unité et dans la variété infinie des existences qui le composent.

Dans la philosophie de Denys l'Aréopagite, la vision chrétienne du monde est en même temps une vision esthétique. Dieu est l'existence, il est la bonté, il est l'amour absolu, mais il est aussi la lumière et la beauté[10], dont l'éclat ineffable se reflète dans les formes parfaites du monde. Dieu est l'artiste suprême, qui a construit le monde comme un chef–d'oeuvre unique, Entre lui et son oeuvre s'exerce non seulement l'attirance de l'amour, mais aussi le charme enchanteur de la beauté. Si une certaine catégorie d'esthètes modernes en est arrivée à la conclusion absurde de dépouiller l'univers de toute beauté et de ne réserver l'esthétique qu'aux oeuvres d'art créées par l'homme, la doctrine chrétienne nous apprend que la beauté en soi est la divinité transcendente, dont l'image enchanteresse est le cosmos et que les génies artistiques participent eux–mêmes, par leurs oeuvres, à la beauté céleste. Rien, peut–être, en ce monde ne se rapproche autant de Dieu que le saint dans l'ordre moral des choses et l'artiste génial dans l'ordre esthétique. Denys est à ce point amoureux de la beauté divine reflétée par le monde qu'il nomme, par contraste, même les dévastations du péché — des difformités, — c'est à dire une absence de belles formes.

La hiérarchie naturelle de l'univers et son harmonie reposent sur le principe de la participation à Dieu, selon la capacité des créatures. Notre philosophe établit une échelle des créatures, gradués de bas en haut,

partant de la matière inanimée jusqu'aux anges, une échelle ascendante en direction théocentrique. C'est ainsi que si la première forme du bien est la simple existence, les choses matérielles, anorganiques, participent à leur créateur par le fait qu'elles existent. A un degré plus haut, le règne végétal, qui possède, en plus de l'existence, la vie, participe par le fait de vivre. Au-dessus se situe le règne animal, qui, en plus de l'existence et de la vie, est doué d'une âme sensitive et participe donc par la sensibilité. Si ces catégories de créatures ne sont que des ombres et des traces de Dieu, comme les nommera Bonaventura, l'homme est, lui, porteur de l'image divine car, en plus de l'existence, de la vie et de la sensibilité, il est doué de raison ou de libre arbitre. Sa participation à Dieu est consciente et l'univers entier s'y résume. L'homme est un microcosme, c'est à dire une synthèse de petites dimensions du grand cosmos. L'échelle de la perfection naturelle des créatures culmine par les anges qui, des êtres non-corporeles participent en Dieu par leur esprit pur. La participation de l'homme et de l'ange est en même temps une participation d'Amour et de connaissance. Denys différencie la connaissance directe des anges de la connaissance médiée de l'homme qui, construit comme il l'est de matière et d'esprit, a besoin de la part de Dieu de la concession des symboles pour pouvoir comprendre et vivre par ce moyen grossier les vérités supérieures de nature spirituelle. C'est ainsi que par les dons naturels distribués par Dieu dans la création, les créatures gravitent autour de lui et convergent dans la sagesse divine comme les rayons du cercle de point central. Voici un passage des *Noms divins,* qui résume cette grande idée de la participation: «C'est vers lui que tout revient, comme vers le terme qui convient à chacun et que toutes les créatures désirent; celles qui sont douées d'intelligence et raison, tâchant de la connaître; celles qui sont sensibles, par leur sensibilité; celles qui sont dépourvues de sensibilité par le mouvement

Miniatures d'Anastasie Crimca

I. **Autoportrait** — le fondateur consacre l'église de l'ermitage aux saints Enoch, Elie et Jean le Théologien (détail). **Psautier,** 1616

II. **Deisis, Tetraévangéliaire,** 1609

III. **Le baptême du Seigneur. Tetraévangéliaire,** 1609

IV. **Jésus lave les pieds des disciples. Tetraévangéliaire,** 1609

V. **Jésus à nouveau chez Ana et Caïphe. Pilate se lavant les mains. Tetraévangéliaire,** 1609

VI. **Le portement de la croix. Tetraévangéliaire,** 1609

VII. **La mise en croix. La crucifixion. Tetraévangéliaire,** 1609

VIII. **La Transfiguration. Tetraévangéliaire,** 1615

IX. **Le Sauveur et les Apôtres dans l'arbre généalogique. Missel,** 1616

X. **Jésus en son sommeil ou l'oeil qui veille. Missel,** 1616

XI. **David en train de prier — Guerre de David et de Saul. Psautier,** 1616

XII. **Les Lévites jouant d'instruments musicaux. Psautier,** 1616

XIII. **David acclamé par la foule. Psautier,** 1616

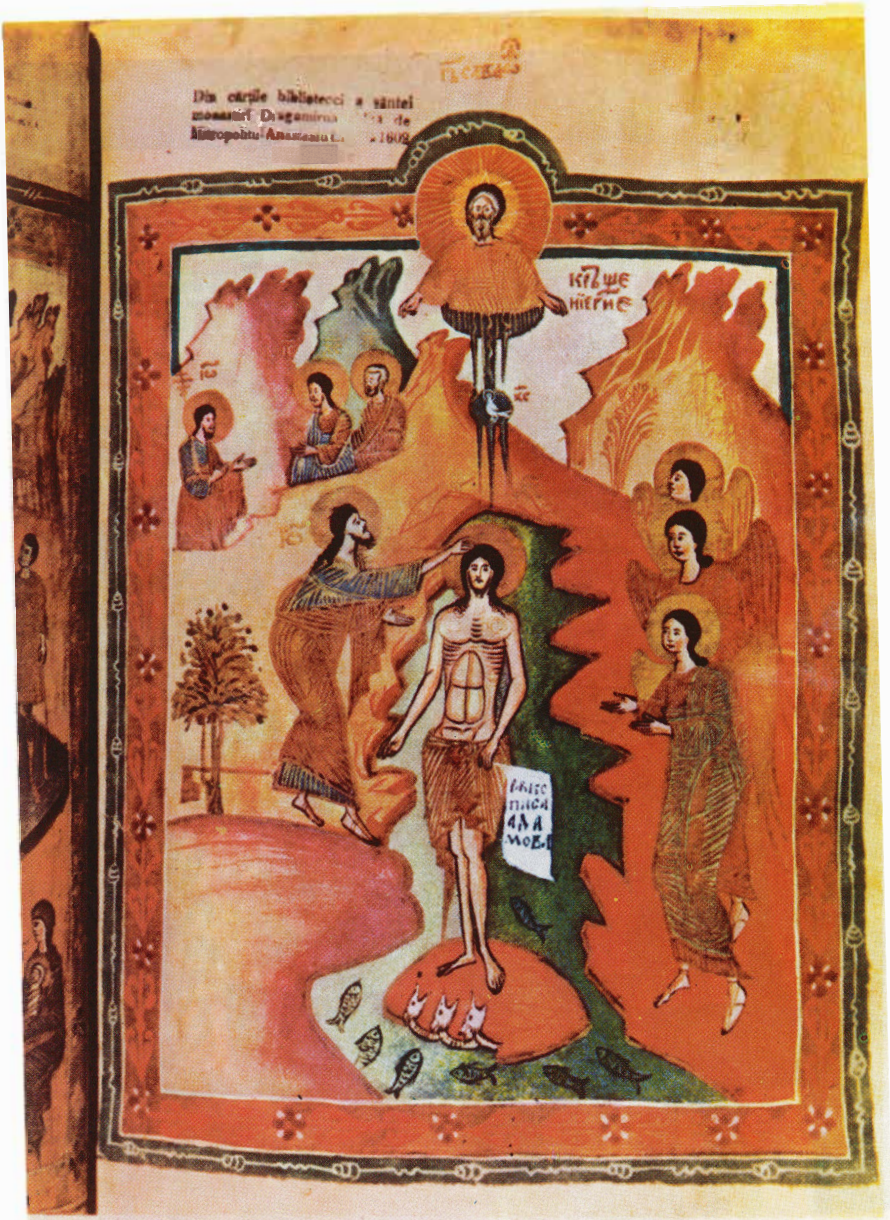
XIV. **Défaite d'Absalom. Psautier,** 1616

XV. **David devant les soldats, priant. Psautier,** 1616

XVI. **Aaron et Mariamne au milieu des musiciens, jouant d'instruments musicaux** (détail). **Psautier,** 1616

I.

II.

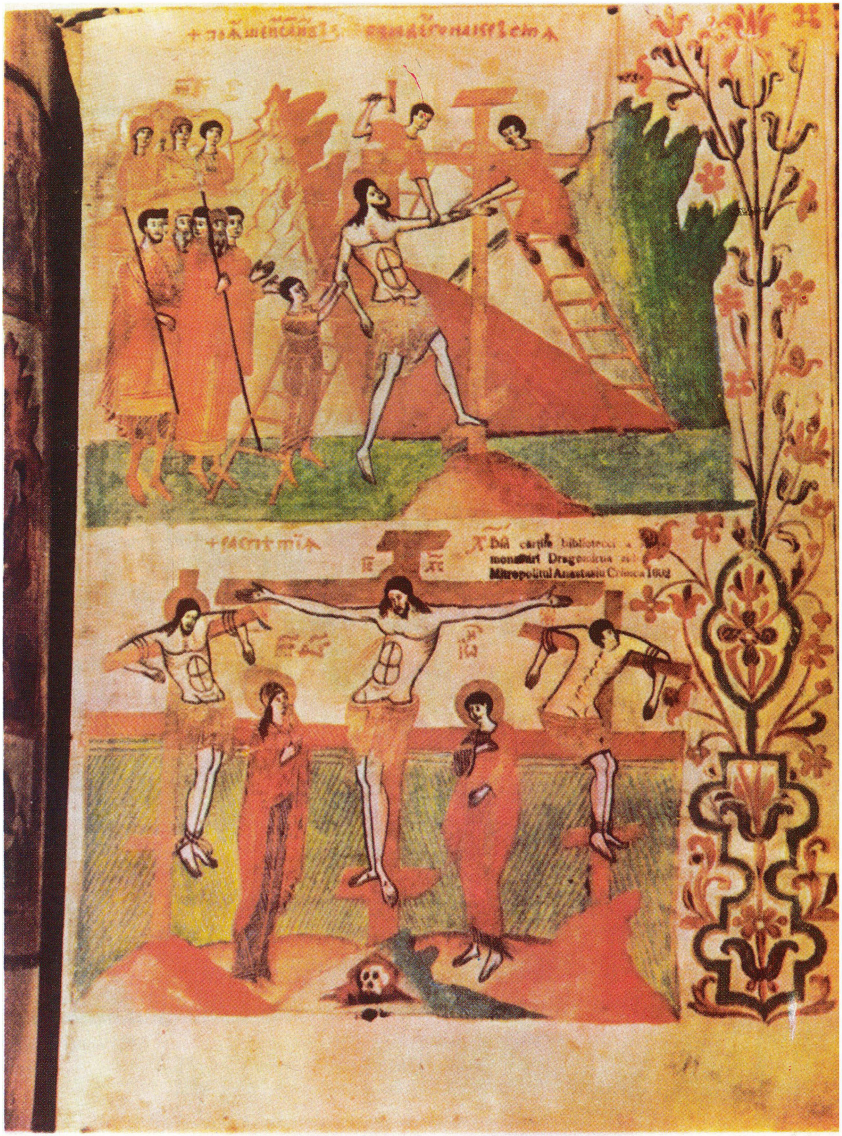

Din cărțile bibliotecei a sfintei
mănăstiri Dragomirna
de
Mitropolitul Anastasie
1802

III.

IV.

V.

VI.


Din cărțile bibliotecii a
monastirii Dragomirna
Mitropolitul Anastasie Crimca 1602

VII.

VIII.

IX.

Din cărțile bibliotecii [illegible] mănăstirii Dragomirna [illegible] de [illegible]

X.

XI.

XII.

XIII.

ОТЕЦЪ, ВЪЗНИЩАЮЩЕНТЕБЕ
ГАЮТЬ ВЫНЖ ДАБЪ ВЕЛИЧИТЕЖЬ
ЛЮБЯЩЕНЕСПАСЕНІЕТВОЕ ДАЖЕНІ
ЦЬ ЕСЛЬНОГЪ БОГЪ. БЕ ПОДЛОЖИ
ЛИ ПОДЛОЦІНИСЬ ДЛОНИНЪ
БАВИТЕЛЬ ДЛОНЕСН
ТЫ ГИНЕЗА
ІЗЪСНІИ
СЛА.

XIV.

XV.

XVI.

naturel de l'instinct vital; et celles qui sont dépourvues de vie qui n'ont que l'existence, par leur aptitude de participer à l'existence.»[11]

Il n'est pas difficile de constater de cette participation graduée que la substance du monde est éminemment bonne. Sa bonté est l'effet de la cause créatrice, qui est le bien suprême même. Cependant, si la nature du monde est bonne, la question se pose: Que signifie le mal et quel est sa place dans le cosmos? La réponse de Denys l'Aréopagite est d'une subtilité dialectique étonnante, influencée peut-être par Proclus, le dernier des néoplatoniciens importants; selon lui, le mal n'existe pas[12]. Pour que le mal existe, il devrait avoir une propre nature mauvaise. Or, il n'existe pas au monde de mauvaise nature, puisque le monde est créé par la bonté absolue de Dieu. Par conséquent, le mal en tant que tel, le mal en soi n'existe pas. S'il est pourtant une présence sensible en ce monde éminemment bon, c'est que son substratum est le bien. Autrement dit, «le mal est un bien imparfait», ou une déficience du bien créé, une absence, une erreur, une déviation de la loi du bien. Le mal est une perversion du bien, mais pour qu'une telle perversion soit possible, il faut d'abord que le bien existe. Et Denys de déclarer en ce sens que les démons eux-mêmes ne sont pas mauvais en soi, comme existences, puisque leur nature est créée par Dieu et donc bonne en soi. La méchanceté des démons consiste dans leur intelligence et leur volonté pervertie. Ils sont aveuglés et ne peuvent pas voir le sens du bien. Le mal qu'ils font, ils l'accomplissent en pensant à tort bien faire. Sans exister en soi comme une nature à part, la mal existe en tant que maladie du bien créé, comme un parasite profitant de la nature du bien, perverti de bon gré. Si la destinée de l'homme est d'être heureux en faisant le bien, le mal qu'il commet le rend responsable devant Dieu, parce que l'homme pèche contre sa propre capacité de faire le bien.

Cette hiérarchie naturelle, de construction théocentrique et reposant sur la capacité variée des créatures de participer au bien, à la beauté et à l'amour divin, nous montre les choses telles qu'elles sont dans leur rapport de causalité avec Dieu. Nous passerons maintenant à un autre aspect du monde, vu à la lumière de la grâce surnaturelle, le monde tel qu'il doit être dans son rapport de finalité avec Dieu. Le premier est le monde de Dieu le Créateur; le deuxième est le monde de Dieu le Sauveur. Par le sacrifice d'amour de Jésus Christ, la hiérarchie naturelle de l'univers est transfigurée en hiérarchie surnaturelle ou de grâce. C'est l'endroit où Denys l'Aréopagite développe son enseignement désormais classique sur l'Eglise.

Que représente l'Eglise, dans la conception de ce philosophe? N'est–elle que le local où nous adorons Dieu? N'est–elle que l'assemblée des fidèles? N'est–elle que le corps du clergé? L'Eglise est tout cela, mais elle est plus que cela. Selon Denys l'Aréopagite, l'Eglise c'est l'univers vivant entier constitué en service d'adoration de Dieu et en oeuvre de perfectionnement de la création. L'amour de Dieu pour le monde est comme une respiration énorme, qui insuffle l'esprit de vie aux créatures, qui les inspire et les aspire, qui les attire sans cesse vers lui. C'est un mouvement rythmique qui envoie les choses vers le bien de l'existence, qu'est ce monde, et qui les rappelle au sein paternel du ciel. Le fils de Dieu est descendu au monde, a souffert pour lui et est remonté auprès du Père pour montrer à tous la voie du retour et ce trajet réalise la somme de cet amour, qui envoie et rappelle en même temps. Sa force lumineuse, avec son double mouvement de départ et retour, remplit l'univers entier. Constitué depuis sa création comme un organisme hiérarchique naturel, l'univers se constitue, comme nous l'avons vu, pour l'adoration, en organisme spirituel à travers lequel nous offrons à Dieu notre amour. Cette constitution spirituelle du cosmos comprend

aussi bien le monde visible que celui invisible et s'étend de haut en bas, des esprits pures les plus parfaits, jusqu'aux choses inférieures. Denys l'Aréopagite la nomme hiérarchie et la traite en deux parties: la hiérarchie céleste des anges et la hiérarchie ecclésiale des hommes. Ces deux parties constituent l'Eglise, telle que nous l'a dévoilée Jésus Christ, son chef et dirigent. L'Eglise est donc l'établissement universel ou cosmique de nature spirituelle, par lequel l'amour de Dieu oeuvre au perfectionnement, à la sanctification, au salut ou à la divinisation de sa créature. Elle est cosmique vu qu'elle comprend le monde entier et elle est surcosmique vu que son essence spirituelle est la grâce ou l'amour divin. Nous nous permettrons de nommer *pan–ecclésiasme* cette vision magnifique du philosophe de notre Eglise, pour qui le monde entier est un autel destiné à l'adoration de Dieu.

Pour mieux la comprendre, tournons nos regards vers un lieu de culte qui n'est que le symbole concret de ce que Denys entend par la hiérarchie. Que voyons–nous en entrant dans une église? Tout en haut, à l'endroit le plus élevé, qui est la coupole de la tour principale, le visage dominateur du Sauveur, du Pantocrator. Un peu plus bas, dans son voisinage immédiat, nous voyons les anges, imaginés au service de la messe céleste, d'adoration de Dieu. Tout autour, le long des murs, sont peintes des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, ainsi que les figures des saints qui forment, avec les anges, le monde des adorateurs de l'au–delà, de l'Eglise triomphante. Au sol, à l'autel, nous voyons les prêtres au service de la messe terrestre et dans la nef de l'église la foule des fidèles participant à l'office saint et sanctifiant. En d'autres termes, les deux mondes, le visible et l'invisible, le terrestre et le céleste, participent ensemble au culte adorateur. La messe célébrée à l'autel et dont l'essence est le sacrifice du Sauveur, symbolisé dans le mystère de la sainte communion, est conçu de manière à accompagner simultanément l'éter-

nelle messe angélique que représente, en parallèle, la peinture de la grande coupole. La hiérarchie céleste des esprits invisibles et celle terrestre oeuvrent ensemble et simultanément au même culte de l'adoration de Dieu. Voici donc que l'église visible est un vaste symbole de l'Eglise universelle ou cosmique, au sein de laquelle toute la création loue le Seigneur, — l'Eglise, telle que la conçoit Denys l'Aréopagite et comme toute l'Orthodoxie l'entend. Le dimanche de l'orthodoxie, nous célebrons le fait historique du triomphe du culte des icônes dans l'Eglise. On dirait que tout ce combat dramatique, plein de martyrs, qui a été mené à Byzance pour les icônes n'avait pas de sens. Cependant ce n'était pas une lutte des images, des éléments décoratifs autour de l'autel, mais pour la conception intégrale de l'Eglise universelle, telle que l'expose notre philosophe. D. Stăniloae, le profond penseur de la théologie roumaine, explique, dans une étude magistrale, le sens symbolique et métaphysique de l'icône. Il faut cependant ajouter que la peinture sacrée, avec ses couleurs mystérieusement flamboyantes, le surhumain de ses figures, nous rend plus proches du monde de l'au–delà, de la hiérarchie céleste avec lequel la foi nous met en communion d'amour et d'oeuvre. Cette peinture fait descendre le ciel dans l'église terrestre et élève l'église terrestre dans la splendeur des cieux. La présence de cette peinture complète en formes artistiques la grande conception de l'Eglise cosmique. Son exclusion aurait été une négation de cette conception. Voici pourquoi une lutte aussi dramatique eut lieu pour les icônes et pourquoi le monde orthodoxie fête ce triomphe. Nous pourrions nommer le dimanche de l'orthodoxie un triomphe du pan–ecclésiasme dont le doctrinaire a été Denys l'Aréopagite.

Qu'est–ce que la hiérarchie, à proprement parler?

Pour répondre à cette question ils nous faut faire abstraction en quelque sorte de la hiérarchie naturelle, dont nous parlions tout à l'heure et qui découle du rapport causal entre Dieu et le monde. Il s'agit cette fois–ci du rapport final du monde et de Dieu et des moyens que le Sauveur a mis à notre disposition pour réaliser ce rapport final. Si cette hiérarchie–là tient compte de l'image du créateur reflétée dans ses créatures, la hiérarchie surnaturelle prend en considération la ressemblance de la créature avec Dieu. Elle a été instituée contre le péché qui a troublé l'ordre naturel du monde.

La hiérarchie surnaturelle est une institution de la grâce divine moyennant la participation perfecte des créatures à la vie en Dieu. Si Dieu est inaccessible en son existence intime, il se laisse approcher par ses oeuvres et ses dons, que la hiérarchie reçoit d'en haut et déverse sur les créatures, complétant leurs forces selon leur désir de s'améliorer. Le but de la hiérarchie est l'adoration de Dieu et la sanctification ou la divinisation du monde. Sa loi fondamentale est l'imitation de la perfection divine. Car ce n'est qu'à travers cette imitation que nous acquérons la ressemblance et que nous parvenons à la communion avec Dieu[13]. Denys investit la hiérarchie des attributs de l'ordre, de la science et de l'oeuvre. La hiérarchie est ordre parce qu'elle reproduit dans sa structure l'image de la beauté, de la symétrie, de la bonté et de la sagesse divines. La hiérarchie est science car elle participe par la contemplation aux mystères supérieurs, inaccessibles à l'intelligence naturelle. La hiérarchie est oeuvre, car, en recevant et en transmettant plus loin la lumière divine, elle influence graduellement les créatures. Parlant de son oeuvre, Denys fait une distinction demeurée célèbre dans la théologie mystique du christianisme. Il voit trois phases de cette oeuvre[14]: l'absolution des péchés, l'éclaircissement de l'esprit pour le rendre digne d'approcher Dieu et, enfin, la phase culminante de l'union extatique entre l'âme et

Dieu, comme acte suprême de l'amour, phase qu'il nomme divinisation. C'est depuis lui qu'à l'Ouest aussi bien qu'à l'Est, la purification, l'illumination et le perfectionnement sont les trois moments de la vie spirituelle ou les trois compartiments de la théologie mystique.

La hiérarchie céleste, formée des trois ordres d'anges, dont chacun a trois degrés, évoluant dans le voisinage immédiat de Dieu, et ensuite la hiérarchie ecclésiastique avec les trois degrés de prêtrise et les trois degrés des moines, du peuple de fidèle et des catéchumènes, constitue une échelle spirituelle allant du ciel à la terre et par laquelle se déverse sur la créature la cascade des bienfaits de Dieu. Les deux hiérarchies fonctionnent selon «la loi commune et uniforme» de la purification, de l'illumination et de la divinisation. Conformément à cette loi, chaque membre initié du degré supérieur est purifié, éclairé et perfectionné par la force de l'amour divin et à son tour il purifie, éclaire et perfectionne ceux du degré immédiatement inférieur. Le diacre, par exemple, purifie les catéchumènes, le prêtre éclaire les fidèles, l'évêque les perfectionne. Les membres de chaque degré ont leur chef au degré immédiatement supérieur et leurs subordonnés, à l'échelon immédiatement inférieur. En ligne descendante, chacun remplit une fonction de subordination et de sur–ordination, chacun obéit et ordonne. Selon la conception denysienne, l'ordre se traduit par une action qui consiste à attirer les inférieurs vers les dons transmis d'en haut. Le lien hiérarchique de l'amour divin n'est pas imposé de force ni d'autorité, il est une exhortation et une acceptation libre, vu qu'il s'agit d'un lien fraternel entre les membres des hiérarchies de tous les degrés et de leur regroupement de tous pour l'adoration de Dieu. En voyant cette action des uns sur les autres et de Dieu sur tous, nous pourrions dire que, telles les pierres qui sous la force des torrents de montagne se polissent et s'arrondissent les unes les autres, de même les créatures arrosées par le torrent universel de

l'amour divin se perfectionnent entre elles. Cette image grandiose d'une société visible et invisible, intégrée dans un seul et même organisme dynamique du progrès spirituel, est d'une beauté que nul système sociologique de saurait atteindre. Denys l'Aréopagite, qui nous présente ainsi la société chrétienne du ciel à la terre, n'a guère besoin de mettre à contribution l'imagination inventive car tous les éléments de cette immense architecture sont pris des Ecritures Saintes.

L'Eglise terrestre apparait comme une imitation de la sublime Eglise céleste et comme une partie intégrante de l'action de modelage du monde par la grâce à l'image de Dieu. En franchissant son seuil, l'âme pure, nous entrons en fait dans l'empire des cieux. Il est vrai qu'ici, sur terre, nous nous trouvons encore en marge de cet empire, mais une immense perspective s'ouvre à nous en haut, vers les sommets de la lumière éternelle, d'où les séraphins, les esprits les plus élevés de la hiérarchie des créatures, nous font signe et nous appellent de leurs ailes de feu. Le but de la hiérarchie de grâce, dit notre philosophe, est la ressemblance et l'union avec Dieu; mais avant cela le but de la hiérarchie est la connaissance de Dieu. Car nous ne pouvons pas nous modeler pour ressembler à quelqu'un que nous ne connaissons pas. La vie éternelle c'est la connaissance de Dieu, comme nous l'enseigne le Sauveur lui-même. Il est vrai que les esprits purs bénéficient d'une certaine connaissance, limités parce que ce sont des créatures, mais directe, par l'intuition des mystères suprêmes. Nous autres, humains, dans lesquels l'esprit agit à travers un corps, nous bénéficions d'une connaissance médiée par des signes et des symboles matériels. Faisant une concession à notre naturel psychophysique, Dieu s'est montré à nous dans un corps humain et ses grâces nous sont communiquées sous des formes matérielles. C'est pour la même raison que le culte de l'Eglise terrestre est plein des images concrètes et symboliques des choses invisibles.

Pourtant, en dehors de cette voie pour tous, il en existe encore une autre, par laquelle il est permis aux élus de supprimer les degrés de la hiérarchie des créatures et de s'élever directement vers l'union avec Dieu, comme les anges. C'est la voie qui fait l'objet du célèbre traité de *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite. A travers l'Ecriture, la création et l'Eglise, nous connaissons Dieu par le savoir; en mystique, nous le connaissons par une *non-connaissance*, par *ignorance*, — pour utiliser exactement les termes du philosophe. L'extase est un don extraordinaire de Dieu, un enlèvement hors de soi, une élévation brusque par dessus les limites de la créature, qui nous plonge dans les sublimes mystères de la divinité. Dans l'extase, l'éclat de Dieu est si vif qu'il éclipse la conscience du monde et la conscience de soi-même. Une rupture momentanée de tout ce qui existe se produit dans l'âme visitée par Dieu. C'est pourquoi ce genre de connaissance porte le nom de connaissance négative. Sa condition est l'ignorance du monde et de soi-même. Si la méthode affirmative, dont nous avons parlé au cours de cet exposé, nous permet de conclure, en usant de toutes les facultés de l'esprit, que Dieu est tout ce qui est, la méthode négative permet au mystique de voir que Dieu n'est rien de ce qui est, parce qu'il est incommensurablement au-dessus du monde créé. Dans l'affirmation, nous comprenons l'existence de Dieu; dans la négation extatique, nous touchons à son existence, avec la partie la plus pure de notre âme. Nous comprenons facilement pourquoi Denys l'Aréopagite, qui admettait toute autre connaissance, plaçait par-dessus tout la connaissance mystique. Car elle est le fait vécu ou l'expérience directe de Dieu, elle est la participation en dehors du temps et de l'endroit à la vie éternelle. Celui qui a eu l'honneur de goûter à ce bonheur et à respirer ne serait-ce qu'un instant la brise du paradis, celui-là ne reniera pas le monde, comme on serait tenté de le croire, mais il le regardera du haut du ciel, comme un chef-d'oeuvre de la

bonté et de la beauté de Dieu, comme une immense symphonie de participations au bonheur d'être en Dieu. L'esprit affiné à l'instar des anges, il verra aussi les difformités et les dissonances dont l'esprit du mal entâche ce chef–d'oeuvre et, selon la volonté de Dieu, il oeuvrera à les réparer. Les saints ou les hommes divinisés sont les collaborateurs de Dieu sur la terre.

Ce Denys l'Aréopagite, que personne ne connaît, a dû faire une randonnée au ciel avant d'écrire ses livres. Car seul un homme qui aura vu le monde à sa source divine a pu nous le présenter comme il l'a fait.

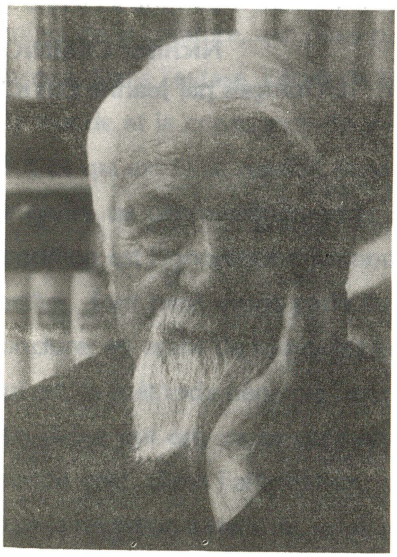
Nichifor CRAINIC

En français par **Jeanne LUTIC**

NOTES

1 Des Noms divins, II, 2.
2 Des Noms divins, I, 4
3 Exode, III, 14
4 Epitre IV.
5 Des Noms divins, I, 3; IV, 4.
6 Des Noms divins, I, 6.
7 Des Noms divins, VII, 3.
8 Des noms divins, II, 5.
9 Des Noms divins, II, 5.
10 Des Noms divins, IV, 7.
11 Des Noms divins, IV, 4.
12 Des Noms divins, IV, 18 e. s.
13 La Hiérarchie céleste, III, 1, 2.
14 La Hiérarchie céleste, V, 1.

DUMITRU STĂNILOAE



Né le 16 novembre 1903 dans le village de Vlădeni du district de Brașov (Transylvanie). Ses parents, Irimie et Reveca, étaient paysans, très attachés à leur religion orthodoxe. Il fréquente l'école primaire confessionnelle de son village natal, et poursuit ses études au lycée «Andrei Șaguna» de Brașov, pour aller ensuite étudier la théologie à Cernăuți (Tchernovitz). Il se perfectionne en théologie à Athènes et Berlin. Il soutient à Cernăuți une thèse de doctorat sur le patriarche Dositée de Jérusalem et les liens de celui-ci avec les pays roumains, puis devient professeur, recteur de l'Académie de Théologie «Andreiana» de Sibiu. Il y travaille dans l'intervalle 1929–1947, étant aussi rédacteur en chef d'une importante publication ecclésiastique, «Telegraful român» (le Télégraphe roumain). Muté de Sibiu, Dumitru Stăniloae enseigne ensuite l'ascèse et la mystique à l'Institut de Théologie de Bucarest. Il est incarcéré pour des raisons politiques, et passe de nombreuses années (1958–1963) dans les pénitenciers de Jilava et Aïud. Après 1963, il enseigne à nouveau la théologie dogmatique à Bucarest.

Le professeur D. Stăniloae a publié nombre de traités de théologie et métaphysique chrétienne dont **Théologie dogmatique orthodoxe** *(3 vol.),* **Orthodoxie et roumanisme**, *a traduit d'importantes oeuvres patristiques, celles de Maxime le Confesseur (2 vol.) et celles englobées dans les douze tomes de la* **Philocalie**.

Des ouvrages signés Dumitru Stăniloae sont publiés aux Etats-Unis, en France, Grande-Bretagne, Allemagne, Suisse, Belgique. Des revues de théologie consacrent des numéros entiers à l'étude et au commentaire de son oeuvre, publiant des articles dus à des théologiens et métaphysiciens chrétiens illustres de l'Occident.

Le Père Dumitru Stăniloae est membre de l'Académie roumaine, doctor honoris causa des facultés de théologie de Thessalonique et Belgrade, de l'Institut théologique «Saint Serge» de Paris, de l'Université de Bucarest. Des prix importants lui ont été accordés par l'archevêché anglican de Londres, par la faculté de théologie de Tübingen, etc.

Le sens est là où il y a l'amour*

— extraits de l'introduction du traducteur —

Nous nous arrêterons maintenant, reprenant en synthèse l'exposé d'Evans Jonas, sur la doctrine origéniste — celle d'Origène même, ainsi que les points où sa doctrine a été complétée par des exagérations ou déductions en provenance des origénistes des diverses époques ultérieures, notamment des quatrième et sixième siècles. Evans affirme que tous ces points appartiennent à Origène lui-même, qui a subi l'influence des systèmes gnostiques de son temps, tout en créant son propre système gnostique où il se sert d'une terminologie chrétienne; il a retenu cependant des autres systèmes gnostiques l'idée que des entités individuelles découlent d'une essence fondamentale et y reviennent à l'infini, en sens panthéiste. Voici ce système, tel que l'expose Jonas.

De tous temps, la divinité s'est entourée d'un monde d'entités spirituelles, voire d'intellects de la même nature qu'elle, et qui, quoi qu'Origène les qualifie de «créées», en émanent nécessairement. Ce sont au début de purs esprits sans corps, sans nombre ni nom, qui forment un ensemble uni étant donné leur identité d'être, de puissance et d'œuvre, et leur union par la connaissance avec Dieu le Logos (début du deuxième anathématisme du Ve Synode oecuménique).

Le fils est supérieur à ces esprits, mais se situe plus bas que le Père, car seul le Père est «incréé». Seul est Il la «lumière», tandis que le Fils n'est que l'«éclat de la lumière». L'Esprit Saint est au Fils ce que le Fils est au Père. Le Fils, en tant qu'éclat de la Lumière — qui est le Père — éclaire toutes les créatures, mais il est moins puissant que le Père. L'Esprit qui émane du Fils, à son tour, est plus limité que le Fils en puissance et action.

Les deux hypostases qui naissent du Père sont des «créatures», mais des créatures qui remontent à l'éternité. C'est avec elles que commence

---

* Saint Maxime le Confesseur. Ambigua. Première partie. Introduction du traducteur, Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, pp 32–42

la création d'esprits inférieurs, qui en fait ne sont même pas créés, mais naissent de l'être divin (E. Jonas, *op.cit.*, p. 179–181, où l'on offre de multiples citations en ce sens).

Comme on peut le voir déjà, une grande ambiguité règne dans cette pensée. D'une part, le Fils est l'éclat depuis l'éternité du Père, qui est la Lumière; d'autre part, on l'appelle créature. De même, les autres esprits sont nommés créatures, mais on considère par ailleurs qu'ils existent depuis l'éternité et tiennent de l'être divin. C'est pourquoi saint Maxime le Confesseur s'attache à préciser au chapitre 7 d'*Ambigua* que les êtres ne font pas «partie» de Dieu au sens d'une unité d'être avec Lui.

L'origénisme se veut chrétien, mais ne parvient pas à se soustraire aux influences hellénistes–gnostiques. Pour lui, le fait dominant par lequel les esprits sortent de l'unité et y reviennent s'y réunir est la liberté de la volonté; par cela, il se veut chrétien, se distinguant des gnostiques, qui voyaient dans la connaissance le facteur dominant. Mais quelle est la liberté qui rassemble finalement tout dans la même unité et puis laisse tout retomber d'elle, à l'infini, selon des lois implacables? Une autre ambiguité de la doctrine d'Origène est la suivante: les esprits, tout en constituant une multiplicité par rapport à Dieu, sont une unité dépourvue de nombre et de nom. Ils sont et ne sont pas distincts des deux hypostases qui partent du Père.

D'autre part, leur nombre est limité, car Dieu lui–même est limité. Il crée (mieux dit, de Lui émanent) seulement le nombre d'esprits qu'Il peut gouverner (E. Jonas, *op.cit.*, p.182; toujours là, à la note 1, on reproduit des citations d'Origène, conservées dans l'épître de Justinien au patriarche Mina, avec lesquelles s'achèvent les dix anathématismes approuvés par le Synode, et dans l'épître de Jérôme à Avitus: «Si la puissance de Dieu était sans limites, Il ne pourrait pas Se penser, car l'infini est par sa nature impossible à cerner. Il est limité. Il n'a créé que le nombre d'êtres qu'il peut comprendre et conduire et qu'il tient sous la Providence; il a créé tant de matière qu'il peut ordonner»). La conception panthéiste de l'origénisme est ici évidente. Dieu est Lui aussi soumis à des lois, il dépend de ces lois, donc il est limité dans Sa puissance.

Dans leur unité depuis l'éternité, les esprits sont en bienheureux repos, ou immobilité. Alors, comment naît le mouvement? «Se rassasiant de l'amour divin et de la contemplation de Dieu, ils se sont tournés vers ce qu'il y a de plus mauvais», affirme–t–on dans l'*Anathème II.*

Bien sûr, cela peut s'expliquer par la prémisse que Dieu n'est pas sans limites.Mais comment une chose limitée pourrait–elle exister depuis l'éternité?

«Ils se sont refroidis dans l'amour de Dieu» (Anat. IV). Se refroidissant, ils sont devenus des âmes. Les âmes sont des esprits refroidis en amour. Mais ce refroidissement en amour est leur chute. L'échelon où ils tombent est celui qui correspond à la diminution de leur amour, par refroidissement. Certains esprits tombent jusqu'à l'échelon de chérubins, d'autres jusqu'au niveau des autres anges, d'autres deviennent des âmes humaines, et d'autres des démons (E. Jonas, *op. cit.,* p. 183). Origène affirme tantôt que ces corps et donc la matière aussi sont liés entre eux par Dieu comme châtiment pour avoir quitté l'unité, tantôt que les esprits eux–mêmes, se séparant de Dieu, se constituent une croûte éthérique ou matérielle (E. Jonas, *op.cit.,* p. 185).

Si les autres systèmes gnostiques parlent des différentes natures des existences qui émanent de Dieu, l'origénisme voit la différence entre les anges, les hommes ou les démons non dans leur nature, mais dans leur volonté, plus ou moins proche de la volonté de Dieu. C'est pourquoi les hommes peuvent devenir, à d'autres stades de l'existence, des démons ou des anges, de même que les anges peuvent devenir des hommes ou des démons, et que les démons peuvent devenir des hommes ou des anges. Car tout être est capable de bien comme de mal, sur quelque échelon qu'il soit.

Mais on ne peut passer d'un de ces échelons à un autre au cours de la forme actuelle de la création, mais dans des formes futures, séparées entre elles par divers jugements derniers de Dieu.

Les mondes peuvent se succéder, cycliquement, en un nombre pour nous inconnu. Mais à la fin des fins, après un jugement vraiment ultime, tous les esprits se rassembleront volontairement dans l'unité initiale. Ce rassemblement lui non plus ne sera définitif, et aura une fin, car Dieu ne sera jamais infini pour satisfaire éternellement la contemplation des esprits. Un nouveau cycle de mondes reprendra donc et ainsi de suite (E. Jonas, *op. cit.,* p. 193). Dieu reste à jamais au–dessous de la soif de perfection dans la connaissance et d'amour de ces êtres. Une nouvelle contradiction surgit là. Comment un Dieu limité dans sa possibilité de satisfaire éternellement les esprits émanant de Lui peut–il engendrer des

esprits ayant une telle soif infinie? A un certain point de vue, on les dirait supérieurs à Dieu dont ils émanent.

A ce va-et-vient éternel, en haut et en bas, des esprits, à des échelons toujours autres, ce carrousel sans fin ni sens, jamais délivré de l'espérance, mais dont l'espérance n'est jamais satisfaite, où il n'y a pas d'identités personnelles, saint Maxime oppose le repos éternellement mouvant dans l'amour et la contemplation de Dieu, Celui qui est vraiment infini, des personnes éternellement conscientes de leur identité, dans le bonheur infini de la Communion avec Dieu — Celui qui est éternellement en communion par la Trinité — où elles ont accédé en montant de leur état primitif grâce à un mouvement que Dieu a planté en elles, dans Son désir d'étendre la communion à d'autres êtres. Les hommes restent éternellement des hommes et des personnes distinctes; ils restent des hommes dans leur entièreté spécifique, mais déifiés dans leurs corps mêmes. Cela se passe d'une façon différente chez chacun, de même que chaque âme a son identité, et tous s'avancent vers cette déification par leurs efforts à la communion, aidés aussi par la grâce, dans la vie terrestre, laquelle acquiert ainsi une valeur inestimable. Comment l'amour d'autrui serait-il possible, s'il n'était pas stimulé par ce que chacun y apporte de spécifique, et par une soif d'amour croissant, sans fin? Comment expliquerait-on autrement la responsabilité inconditionnelle que chacun sent à propos d'autrui, ici, dans la vie terrestre? Les arrêts permanents de cette progression apposent sur toute chose un sceau de relativité. Tout retombe, dans la conception origéniste, en une éternelle insatisfaction, en l'absence de l'espoir d'atteindre le perfection absolue (...)

Dans *Ambigua,* Saint Maxime ne s'occupe pas de rejeter toutes les erreurs d'Origène. Il ne le fera qu'en ce qui concerne la théorie de la chute des esprits de leur unité initiale et de l'origine du mouvement en eux. Mais sa façon d'exposer l'enseignement de l'Église est dirigée contre les erreurs origénistes.

Qu'est-ce qui pousse saint Maxime à entreprendre cette critique de l'origénisme et pourquoi l'a-t-il fait en éclairant très exactement des passages de saint Grégoire?

Cette dernière chose s'explique par cela que, comme on l'a vu, les origénistes du VIe siècle mettaient à profit des passages obscurs de saint

Grégoire de Nazianze, lesquels pouvaient être interprétés de manière à favoriser leurs erreurs.

Mais ce qui a déterminé en premier lieu saint Maxime à révéler la contradiction fondamentale entre l'origénisme et le christianisme, ce fut l'utilisation de l'origénisme comme fondement d'une nouvelle hérésie qui commençait à prendre contour — le monoénergisme conduisant au monothélisme, hérésie que saint Maxime s'est mis à combattre avec acharnement un peu plus tard.[1] A l'instar d'autres Pères, saint Maxime n'a pas fait de la théologie pour la théologie, mais pour répondre aux besoins de l'Eglise de son temps.

Le monoénergisme — forme initiale du monothélisme qui commençait à se répandre vers 620 — en tant que formule, agréée par les empereurs byzantins, de faire concilier le monophysisme et l'enseignement orthodoxe — soutenait qu'il n'y avait pas en Christ d'œuvre, ni de mouvement tenant de la nature humaine. Cette idée était évidemment tirée de l'origénisme. Car, si on admet que le mouvement est apparu chez les esprits préexistants comme forme de leur chute, et que l'esprit préexistant du Christ n'est pas venu dans le corps par la chute, alors le Christ n'a pu avoir d'œuvre humaine. Il en résulte que le salut n'est que l'œuvre de Dieu, l'homme n'étant qu'une marionnette entre les mains de Dieu. Alors, le salut en est-il un?

C'est pourquoi saint Maxime réunit la critique de l'erreur origéniste sur les esprits préexistants dans l'unité primordiale et tombés dans des corps, pour revenir ensuite à cette unité, avec l'affirmation du rôle positif du mouvement, donc de l'œuvre humaine. Il inverse, comme le note Sherwood, la triade origéniste: le séjour en l'Un, le mouvement par le péché et la naissance dans le monde visible et le nouveau repos dans l'Un d'où les esprits sont tombés. Pour saint Maxime, il y a d'abord la création, puis le mouvement et seulement ensuite, comme résultat de celui-ci, le repos sans fin en Dieu (Sherwood, *op.cit.*, p.93).

Mais il ne s'agit pas seulement d'un changement d'ordre, il s'agit aussi d'un changement du sens de chaque membre de la triade. Selon l'origénisme, il n'y a pas une création proprement-dite, car Dieu n'est pas libre de produire une telle création, et le mouvement mène à l'apparition dans un corps et, continuant en ce corps, ne conduit pas à quelque chose de nouveau, car c'est un retour à ce qui a été au com-

mencement. C'est un mouvement circulaire, à l'infini. Rien de nouveau n'apparaît. Le mouvement n'a pas de sens positif, créateur.

Chez saint Maxime le mouvement a un rôle créateur principal et conduit au repos vraiment éternel, en une vie sans fin, qui n'a pas été avant et dont on ne peut retomber, car le bonheur de la communion avec le Dieu tripersonnel est infini et ne produit pas de monotonie. Sherwood a remarqué l'importance principale du mouvement chez saint Maxime.Tout aussi important est le repos éternel, qui est un repos de la personne humaine dans l'amour infini d'un Dieu personnel, et, partant, inépuisable dans la vie qu'Il nous communique.

De la sorte, saint Maxime ne se contente pas de rejeter, par des textes tirés des Ecritures saintes et des Pères de l'Eglise, l'affirmation origéniste du caractère pécheur du mouvement, mais relève l'appartenance de ce mouvement au caractère des créatures. Le mouvement a été planté dans les êtres par Dieu Lui-même. Dieu, quand Il a créé les êtres, les a dotés du mouvement animé du désir de progrès vers le repos éternel dans la communion aimante avec Lui. «Le principal argument de Maxime quand il rejette l'origénisme repose sur sa doctrine du mouvement[2].» «Pour rejeter l'origénisme (en tant que fondement du monoénergisme) il fallait qu'on démontre que la substance et l'œuvre, ou, mieux dit, la venue en existence (dans le corps) et le repos ne devaient pas se succéder immédiatement. Le terme moyen qui s'imposait était le mouvement naturel; contre les monoénergistes, il fallait démontrer qu'une action doit dériver — et se manifester — de sa substance propre».[3] Une nature sans puissance n'existe pas. Mais la puissance se manifeste en mouvement ou en action. «Ce qui n'a pas de puissance n'a pas d'œuvre. L'œuvre, l'action, dépend donc de la puissance, et la puissance, de la substance».[4]

Ainsi, à la triade: naissance (ou genèse), mouvement, repos éternel, correspond la triade: êtres et puissance, mouvement, repos éternel ou: commencement, milieu, but final[5]. Dieu a tout cela et Il engendre l'être, étant en dessus (premiers chapitres de la première centaine des *Chapitres gnostiques).*

La Triade: substance, puissance, œuvre est celle d'Aristote. Mais Aristote ne connaissait pas le but final du mouvement situé dans le repos éternel surnaturel, donc dans un Dieu qui transcende la nature, repos où l'on ne peut accéder par le mouvement. Il faut que Dieu ravisse le

sujet, ou que celui-ci soit en extase, tenant vers Lui, ou s'y étant préparé, s'avançant vers Dieu par le mouvement[6].

Mais l'action, l'œuvre, est chez les êtres conscients en étroit rapport avec la volonté. Ainsi, la triade: nature, puissance, œuvre se reflète dans la triade: nature, puissance, volonté[7]. Car sans la volonté le mouvement n'est pas action, œuvre, ayant un but final conscient.

Dans la doctrine de saint Maxime, opposée à l'origénisme, une place notable incombe au thème des raisons (intellects) divines. Ce thème existe aussi chez Origène et saint Maxime ne le rejette point, il le fait sien, lui donnant un autre rôle et sens. Les intellects étaient chez Origène identiques aux esprits préexistants, unis en quelque sorte dans le même être avec le Logos, en revanche, chez saint Maxime, les intellects ne sont que des pensées de Dieu, conformément auxquelles il amène les êtres à l'existence par la décision de Sa volonté. Les intellects ne sont pas des existences, ce sont les pensées de Dieu d'après lesquelles les êtres sont créés, dont certains sont des personnes de profondeurs indéfinies. Par la création on passe du plan de la pensée au plan ontologique, du plan des créatures pensées par Dieu, au plan de leur existence par la volonté divine. Les personnes humaines visibles ne se sont pas incarnées à la suite d'un péché dont se serait rendu coupable quelque esprit invisible englobé dans l'Un et émanant de Dieu sans Sa volonté. Les raisons des créatures ont leurs modèles dans le Logos divin qui est une Raison hypostatique suprême, et il est bien nécessaire que Dieu, en tant que personne, veuille créer le monde; Sa volonté est nécessaire pour que le monde naisse conformément aux pensées, aux raisons, aux intellects créés d'après Son image et existant dans Sa raison. On voit en cela la vraie puissance de Dieu, supérieure à celle des existences créées. Engendrant les êtres conformément aux *logoi* existant au sein du Logos suprême, Dieu plante en eux le mouvement par lequel ils répondent de leur propre gré aux intellects spirituels tout en s'unissant à Lui comme personne. La création produit une ramification des intellects au sein de leur unité dans le Logos divin, et le mouvement produit leur réunion. La création proprement dite est la genèse d'une multitude d'êtres, dont les intellects sont réunis dans le Logos divin et, s'y agglomérant, s'unissent aussi à Dieu. «La multiplicité des êtres est vue comme formant un tout par la référence non confondue de tous au Logos, hypostase de l'Un... Le Logos, la Parole, est ce qui crée les êtres, d'après les *logoi* préexistant en Lui et réalisés de Son plein gré». C'est Dieu qui les aide à s'avancer

vers leur but, car leurs intellects mêmes — qui sont aussi des énergies incréées — y sont à l'œuvre et, à travers ces raisons, c'est le Logos divin même qui œuvre, Celui qui participe à chacun des intellects englobés. De même, le soleil est entier en chaque rayon et en chaque chose sur laquelle tombe un rayon. On peut parler en ce sens d'une multiplication de la Raison Unique, qui participe à tous les intellects et à tous les êtres où ces intellects sont à l'œuvre, et d'une réunion de tous dans cette Raison Unique. Le Logos divin atteint la plénitude de Son œuvre de rassemblement des intellects et des êtres — créés d'après la ressemblance à ces intellects — en Soi, sans les confondre à Soi, quand il s'incarne en Christ. Prenant corps, Il libère d'abord le mouvement des êtres du péché non en une préexistence incorporelle, mais après leur création en un corps; Il les délivre d'abord de leur séparation avec Dieu et ensuite il raffermit leur orientation vers Dieu comme leur véritable but.

De la sorte, l'origénisme rejeté devient chez saint Maxime le Confesseur une description de l'ascension des créatures conscientes — et, par elles, de tout le Cosmos — au repos éternel de Dieu, une montée dans la perfection divine ou dans la déification. Le repos en Dieu est éternel, car Il est personnel et infini, donc la joie qu'Il répand ne produit jamais de lassitude, de satiété dans les êtres, comme cela arrive à la divinité bornée, de la même essence que les êtres, conçue par l'origénisme. En ce sens Dieu, bien que foyer de tous les intellects, est par–dessus ceux–ci; et on ne saurai Le définir.

Face à la doctrine origéniste laquelle, d'une part, dépréciait le corps humain, et, d'autre part, limitait le repos bienheureux de l'esprit humain en Dieu conçu comme une essence soumise à des lois de la répétition, saint Maxime voit dans le corps une partie intégrante de l'être humain, car l'homme entier est l'œuvre de Dieu. Par ailleurs il conçoit l'homme destiné au bonheur éternel dans la communion avec le Dieu personnel, un bonheur qui n'est pas une perte de celui–ci en tant que personne corporelle–spirituelle.[8] Car une personne ne se perd pas dans la communion avec une autre personne.

En définitive, telle a été la doctrine des Conciles (Synodes) oecuméniques et le but de tout leur effort en vue d'une définition de la foi chrétienne.Le IVe Concile, considérant que le Fils de Dieu qui a pris corps humain est «du même être que nous en humanité» accorde à l'homme entier une indicible, infinie dignité, et le VIe qui affirme la déification de

l'élément humain en Christ, voit cette dignité aussi dans le but final où l'homme est invité.

En fait, tous les Synodes qui ont formulé l'enseignement chrétien personnaliste–communautaire se sont dirigés contre la pensée panthéiste et émanationniste d'Origène, dont la terminologie chrétienne recouvrait, en fait la philosophie panthéiste grecque. Le premier Synode oecuménique formule la doctrine de l'égalité et de la communion éternelle du Fils avec le Père, de leur consubstantialité éternelle, distinct de la création, contre la christologie origéniste où le Fils est subordonné; on affirme ainsi le caractère éternellement personnel, communautaire et aimant de Dieu, qu'Il n'aurait pu avoir si le Fils occupait une position inférieure entre Dieu et le monde. Le IIe Synode oecuménique formule l'égalité de l'Esprit Saint avec le Père et avec le Fils, contre le même origéniste, car un amour entre les deux qui n'inclut pas un troisième n'est pas un amour parfait, donc ne sauve pas le caractère pleinement personnel, distinct du monde, de Dieu. Le IIIe Synode oecuménique affirme l'incarnation humaine réelle du Fils, consubstantiel au Père, condamnant la dépréciation de l'homme par Dieu, impliquée dans le nestorianisme.Le IVe Synode oecuménique affirme la valeur et la réalité distincte de Dieu de l'homme, en formulant la «consubstantialité» du Fils avec Dieu et avec nous, d'après Son humanité, ou Son égalisation avec nous, puisqu'Il a assumé à jamais notre humanité. Le VIe Synode oecuménique affirme l'intégrité du caractère dynamique humain en Christ et sa déification pour l'éternité. Le VIIe Synode oecuménique affirme la persistance éternelle du corps du Christ, dans la perspective de notre résurrection en nos corps, et la capacité de notre corps d'être un milieu qui fait rayonner la déification, tout en maintenant l'intégrité de l'humain.

Aujourd'hui se manifeste la même tendance panthéiste qui rabaisse Dieu et l'homme soumis à des lois monotones, voyant dans les gens des individualisations passagères successives d'une même unique essence, qui ne reconnaît ni la liberté du Dieu transcendant à la nature, irréductible à la simple raison de la répétition, ni la valeur éternelle de la personne humaine, appelée à la déification par la même supériorité absolue, dans la liberté et la conscience éternelle distincte et enrichie incessamment, par rapport à la nature qui n'offre à l'homme que la fusion en elle.

Mais l'homme se restaure dans la communion éternelle et intime avec Dieu, et, en union avec le Christ, il évolue jusqu'à se conformer, par les vertus — expressions de la volonté et de l'action humaines — avec Sa raison, éternellement placée en Dieu. D'une part, l'homme est conduit dans cette ascension par la Raison personnelle divine incarnée, vers une ressemblance grandissante de sa raison humaine personnelle avec Celle-ci; et, d'autre part, il est soutenu dans ses efforts libres, dirigés et animés par la raison, et aussi par la volonté humaine, attirée par la Raison divine. Par cette montée, la raison humaine personnelle s'élève vers la Raison suprême qui dépasse la raison, celle de la Personne divine, et nous tous sommes invitées à faire de même, conduisant avec nous les raisons de toutes les créatures vers la Raison suprême, d'après des raisons de Laquelle celles-ci ont été créées. C'est pourquoi, avec la raison personnelle humaine, le corps monte aussi, et, avec les raisons du Cosmos, le Cosmos aussi monte. Car les vertus, produits rationnels de la volonté personnelle, sanctifient le corps et purifient le Cosmos, l'élargissent et l'approfondissent lors de sa contemplation et l'utilisation par notre raison volontaire, devenue pure, non rétrécie ou maculée par des désirs inférieurs.

Entre la raison créée — qui tend par le droit jugement, par la connaissance, mais aussi par la volonté personnelle, vers la Raison suprême du fait d'un besoin intérieur, ou tend vers une conformité, vers une union toujours plus intime avec celle-là, qui exerce une influence sur la raison volontaire créée — et la Raison suprême, il existe une affinité ou un attachement personnel mutuel. Et le rapprochement de la raison personnelle créée de la Raison personnelle suprême signifie non seulement son actualisation grandissante en tant que raison personnelle, mais aussi un développement de son attachement à la Raison personnelle suprême. Cela donne à la raison humaine connaissante la force nécessaire pour se rapprocher de Dieu non seulement par la connaissance — sans se borner donc à elle-même — mais aussi par les vertus, conduisant tout l'être humain, à travers l'amour, vers Dieu. Saint Maxime associe donc étroitement dans sa conception l'amour et raison; ou il donne à l'amour (décrit dans *Chapitres sur l'amour)* un fondement dans le lien entre les raisons personnelles des créatures et la Raison personnelle suprême, qui travaille sur eux par les modèles de ces raisons, avec lesquelles elles tendent à s'unir dans la Personne du Logos, ensemble avec les créatures mêmes.

La raison humaine se relève et se fortifie en renforçant aussi la raison ontologique de l'être humain, et s'impose à l'homme avec sa nostalgie de la Raison personnelle suprême, en libérant l'homme de la puissance des tentations qui l'attirent vers une liaison personnelle rétrécie et exclusive avec la surface sensible des choses. Mais par les vertus aussi. Car celles-ci sont les formes du dynamisme de la nature humaine personnelle libérée de l'esclavage des passions, orientée vers le bien et rétablie dans son authenticité rationnelle, égale en communion avec la Personne du Verbe. «Les vertus sont les formes humaines des qualités de la Raison divine». *(Quaest. ad Thalas.* 22; P. G., 90, 321 B). Par les vertus, le corps est élevé par la raison à Dieu et, en même temps, il est «rationalisé», imprègné par la raison. Mais le Logos personnel divin travaille aussi par les vertus.

La lutte contre l'attachement exclusif aux plaisirs des sens liés à la surface opaque des choses, l'effort vers la vertu, l'amour de Dieu et des hommes — en tant que vertu et raison ultime — sont maintenant circonscrites par saint Maxime dans la vision d'une montée cosmique vers Dieu, la Raison et l'Amour suprêmes, et, par cela, vers le progrès de tous en raison et en amour, communion avec le Dieu personnel et entre les humains.

Dans cette vision du rayonnement et de la ramification des visages des raisons divines au sein de la Raison personnelle divine dans les créatures et de leur montée nouvelle vers la Raison personnelle divine et vers leurs modèles en Celle-là, de même que dans le rôle qu'il attribue en cette élévation à leur délivrance des passions, saint Maxime apporte des corrections nécessaires à Origène et à Evagrios. Selon ces derniers, les existences, dans leur tendance à rejoindre l'Un, sont animées de la nostalgie de leur état précédent au sein de l'unité primordiale, dont, tombant, elles ont été revêtues dans des corps pour être punies. Selon saint Maxime, il ne s'agit pas d'une chute des entités spirituelles survenue sur un plan suprasensible, mais d'une tendance naturelle à s'élever après leur chute dans la création, de perfectionner leur existence dans des corps, selon leurs modèles préexistants dans le Logos, et de se rejoindre par l'amour en Dieu. Si l'on peut parler d'une «restauration», cela n'est qu'un retour de leur écart après avoir été créés dans les corps, vers une conformité éternelle et grandissante avec leurs modèles donnés dans les raisons divines.

Saint Maxime démontre dans *Ambigua* que les âmes n'ont pas existé avant les corps, donc n'ont pas été envoyées dans des corps pour être punies. Elles ont été créées en même temps que les corps, et ce que Dieu a créé est bon et a été fait en vue d'une amélioration, surtout que Lui a créé toutes les existences pour les faire s'élever par leurs efforts et en union avec Lui pour l'éternité (P. G., 91, 1328). Il met l'accent sur la transcendance divine, en tant qu'origine de tout ce qui existe et de tout le bien, par l'idée de la création et de l'amour divin.

Saint Maxime donne ainsi une qualification positive au corps et au monde visible et montre leur but: le bonheur éternel en Dieu. L'idée qu'il exprime, à savoir que toutes les réalités visibles ont leurs raisons en Dieu et ont été créées conformément aux modèles représentés par ces raisons, est distincte de celle que les âmes ont préexisté et ont été envoyées dans des corps pour être châtiées, avant de revenir dans leur propre raison. C'est même une idée contraire à cette dernière. La première implique la liberté de Dieu dans l'acte de la création et la bonté de toute la création, fondée en Dieu. La deuxième implique le fait que l'acte de la création du monde sensible a été imposé comme une nécessité produite par la satiété des esprits face à Dieu comme rationalité finie, ou par le désir d'une aventure irrationnelle. Par cela Origène niait l'existence d'un Dieu vraiment libre, bon et infini, donc un Dieu proprement–dit. La première idée implique une conformité du corps avec l'âme et vice–versa dans l'unité de la personne, car le corps aussi a une raison en Dieu, mais une raison unie à celle de l'âme ou, plus précisément, une raison commune à celle de l'âme, en tant que raison de la nature humaine intégrale qui tend vers Dieu infini en tant que Personne. La deuxième n'implique pas une telle conformité du corps avec l'âme et vice–versa, ni la bonté de la nature humaine intégrale comme unité rationnelle par–dessus la raison. C'est pourquoi le composé humain doit être redécomposé et c'est justement le but de l'ascèse. Origène, lui, s'est fait châtrer pour cela. En ce cas, le monde visible a été créé par nécessité, à cause d'un mal préalable surgi dans les esprits préexistants; et il est en lui–même mauvais.

Mais le mal n'a aucune raison, comme le dit saint Maxime *(Ambigua,* 91, 1328). L'idée que les corps ont été créés par Dieu avec un but positif conformément à une raison de l'être humain se trouvant en Dieu, a pour conséquence le fait qu'on les appelle à une existence éternelle, avec l'âme, en Dieu, qui est infiniment bon, donc personnel. Par consé-

quent, la montée des êtres humains en Dieu, ou la réunion de tous dans la Raison suprême (le Logos), ne signifie pas déposer les corps.On ne peut admettre que le corps soit déposé, car la parole de l'Ecriture Sainte ne nous apprend pas une telle chose. [...]

La doctrine origéniste soutenait un mouvement cyclique des âmes; leur préexistence en une unité primordiale, la chute de cette unité, le retour en elle, une nouvelle chute, et ainsi de suite. Maxime apporte des arguments décisifs pour combattre cette théorie, aux chapitres 7 et 15 d'*Ambigua.* Une fois haussées en Dieu, les créatures humaines non seulement ne peuvent tomber, mais s'y installent à tout jamais. Au–delà du rétrécissement monotone de la raison, l'homme connaît l'infinité du renouveau, qui cependant n'est pas contraire à la raison.

La question est seulement de savoir comment il est possible que le mouvement des êtres créés s'arrête pour l'éternité en Dieu, s'il est donné simultanément à la nature des créatures et liée à celle–ci. Ici saint Maxime se sert d'un paradoxe: la stabilité en Dieu est à la fois un mouvement, mais non point un mouvement allant d'une chose finie à une autre, étant un mouvement stable dans l'expérience par renouveau de l'infinité divine, en laquelle nous aurons tout. L'immobilité consiste à proprement parler dans le fait que l'âme n'a plus le désir de se mouvoir vers une autre chose quittant Dieu, puisque Dieu est infini, source personnelle éternelle de l'amour en tant que Trinité. Il contient tout et toute autre chose est moins que Lui. Mais cela ne signifie pas qu'on cesse d'éprouver de la joie en voyant, en connaissant les autres *(Ambigua,* P. G. 1077 AB). Ce sera à proprement parler un mouvement stable, un mouvement concentré sur le même contenu personnel infini, une plénitude et un dépassement de toute capacité de vue spirituelle. On pourrait dire que cet état où l'on vit l'amour infini est au–delà le mouvement et la stabilité, est un état qui les englobe. L'idée est prise par saint Maxime à saint Grégoire de Nysse. Si les âmes s'ennuient en Dieu, c'est qu'il n'est pas infini, mais relatif et borné, c'est l'essence soumise à des lois de la répétition. Les âmes atteignent en Lui un plafond et descendent dans les corps pour répéter toujours ce chemin entre deux limites: elles veulent échapper au rétrécissement en la simple raison et ne s'en échappent que pour de brèves pauses. Tandis que l'origéniste Evagrios, considérant le mouvement comme un mal, recommandait une sortie rapide et déclarait que Dieu se montrait dans l'intellect ainsi libéré (chap. 53, 51, 37 des 60 cap. chez W. Frankenberg, *Evagrios Ponticos,*

Berlin, 1922), saint Maxime déclare que l'âme n'atteindra la vue de Dieu que dans l'au-delà, étant donné Sa transcendance. Chez Evagrios et chez Origène il est difficile de tracer une limite entre un Dieu distinct de la création, et les âmes.

Nous avons partout un panthéisme rétréci, rationnel. Dans le fait même que l'être humain se meut et ne s'arrête que lorsqu'il atteint la perfection — et il ne saurait l'avoir qu'en Dieu, Celui qui est personnel, transcendant et infini en sens et en amour — nous avons une preuve que l'homme est fait pour Dieu, distinct de Lui, dans son essence. Saint Maxime fait du mouvement un argument de l'existence du Dieu personnel, transcendant à la nature, comme but de l'aspiration humaine à la communication infinie avec Celui qui est en communion depuis toujours. Evagrios considérait que l'âme pouvait voir Dieu en une introspection, donc ne reconnaissait pas que l'âme sorte d'elle-même (Sherwood, p. 153, note 57). C'est elle-même un Dieu qui s'ennuie. Par contre, pour Denys l'Aréopagite, selon certains, Dieu est tout à fait transcendant. Il n'y a pas d'accès à Dieu ni en cette vie, ni en la future. Par cette théorie sur la transcendance absolue de Dieu, Denys serait devenu le maître spirituel de l'Occident (Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, IIe éd., p. 40).

Saint Maxime aurait réalisé, selon Urs von Balthasar, une synthèse entre Denys et Evagrios, affirmant l'union entre l'âme et Dieu, ou une extase permanente dans la vie future, et non dans celle-ci (ibid.). Mais nous pensons que Denys n'affirme pas une transcendance absolue de Dieu à l'égard de la créature. Dans sa doctrine des «sorties» *(proodoi)*, de la sanctification, de la progression en ressemblance avec Dieu, de la déification, on exprime la possibilité d'une rencontre de l'âme avec Dieu même en cette vie. L'Orient chrétien a vu le problème du rapport entre Dieu et le monde d'une manière plus complexe que l'Occident. Il a eu dans la doctrine des énergies incréées, nommées ou non ainsi, une solution laquelle permet, d'une part, de maintenir la transcendance de Dieu, et, de l'autre, reconnaît une rencontre entre Dieu et les créatures, un accès des créatures à Dieu. L'Occident, qui n'a pas compris ainsi Denys, ne l'a pas compris correctement. D'où l'oscillation permanente de l'Occident entre les deux extrémités simplistes: la séparation entre Dieu et le monde, en théologie, l'identification du monde avec Dieu, en philosophie et mystique. Confronté à l'extrémité pure de la raison ou à celle du mystère, saint Maxime les réunit en la personne.

Nous trouvons la solution de l'Orient chez saint Maxime aussi. Etant donné qu'il ne comprend pas cette solution dialectique, Urs von Balthasar dit que saint Maxime a rétracté dans son épître au prêtre Marin (P. G., 91, 333 AB) l'affirmation faite dans *Ambigua* (P. G., 91, 1076) à savoir que les saints auront au ciel une seule œuvre: celle de Dieu *(Kosm. Liturgie,* IIe éd. p. 67).

Mais si l'on considère plus attentivement ce que dit saint Maxime dans son épître à l'ecclésiastique Marin, on voit qu'il ne se rétracte pas, affirmant lui-même qu'il n'y a pas contradiction en cet écrit avec ce qu'il avait dit dans *Ambigua.* Notant que, au chap. 7 d'*Ambigua,* il avait déclaré que la déification n'était pas l'œuvre de notre puissance naturelle, mais l'œuvre de Dieu, saint Maxime dit à Marin: «Je n'ai donc pas supprimé l'œuvre naturelle de ceux qui en sont convaincus», déclarant que cette œuvre n'éprouvait que la joie des biens reçus. Mais j'ai indiqué que seule la puissance surnaturelle effectue la déification de ceux qui ont été déifiés par la grâce». En d'autres mots, saint Maxime déclare que l'œuvre de la nature humaine se maintient comme un heureux aperçu de la déification qui lui est donnée, et non point comme une cause de cette déification. Il distingue la fonction qui produit et la fonction qui reçoit dans la nature humaine. Nous n'avons pas tout par l'œuvre de notre nature, mais nous pouvons saisir, nous pouvons assimiler par elle tout ce qui nous est donné. Et il existe une croissance en cette fonction aussi à la mesure de ce que nous recevons.

Puis, étant donné que Christ Se manifeste dans la vie terrestre par les deux œuvres, divine et humaine, il est évident que l'œuvre humaine n'allait pas sans l'œuvre divine. Et si, selon saint Maxime, la volonté humaine du Christ a été déifiée sans être supprimée, on comprend que Son œuvre humaine aussi ait été déifiée sans être supprimée. Sur cette base Christ oeuvrait au divin par son action humaine, et rendait divines les œuvres humaines (P. G., 91, 593).

Mais alors il est possible que les hommes soient déifiés, en Christ, en leur vie terrestre même. Donc la divinité n'est pas complètement transcendante.

Sans doute, saint Maxime pense d'une manière identique que Denys l'Aréopagite: tel Denys, il voit Dieu comme transcendant et apophatique. Mais, et en cela il est aussi du même avis que Denys, saint Maxime ne considère pas que cette transcendance exclut la possibilité de l'œuvre divine dans les hommes et leur déification.

Mais, plus affirme saint Maxime la possibilité de l'union de l'homme avec Dieu dès cette vie terrestre, plus il apprécie le mouvement de la nature humaine. Ce mouvement ne rend pas impossible la déification de l'homme dès la vie terrestre, et la déification culminante de l'homme dans l'au–delà n'annule pas complètement l'œuvre humaine. «Il est donc tout à fait clair que ni l'attente de la fin, ni la stabilité ne signifient pas que toute œuvre cesse». Dans la stabilité obtenue en Dieu ne cesse que le mouvement alternatif, le passage d'une chose à l'autre. «Cela implique une persistance en Dieu, une stabilité éternelle mobile, un mouvement stable, ou identique, et que l'on s'en tienne directement et en permanence à la cause première» (Sherwood, *op. cit.,* p. 112). C'est le mouvement dans la communion, où ceux qui sont en communion ni ne se séparent, ni ne se confondent.

Saint Maxime a une attitude positive à l'égard de la création. Il n'est pas pessimiste. Mais cette positivité ne signifie pas qu'il attribue une autonomie à la création, comme le laisse entendre Urs von Balthasar, se situant sur les positions de l'esprit chrétien occidental.

Le mouvement est lié d'une manière positive à la nature créée, comme l'est la stabilité *(Epitre 7 ad Ioannem Presb.* P. G., 91, 436 AB). C'est pourquoi, autant saint Maxime évite de supprimer le mouvement dans la vie éternelle de la créature, autant il évite de nier une stabilité dans la vie terrestre. La stabilité de la raison (de l'essence) de la créature et le mouvement des «modes» *(tropoi)* constitue le double aspect dialectique de la création. Une réalité totalement statique n'est pas un idéal pour saint Maxime. C'est par le mouvement que la créature parvient à son but et non pas en sortant du mouvement *(Quaest. ad Thalasium, 59;* P. G., 90, 609 AD). Mais la créature n'est pas dépourvue d'une certaine stabilité ni au cours du mouvement, par lequel elle tend vers Dieu. Les existences progressent, s'approchent de Dieu, croissent ou décroissent, régressent, s'éloignent, mais dans leur raison ou dans leur essence restent les mêmes *(Ambigua,* P. G., 91, 1217).

Saint Maxime, dans la deuxième partie de son écrit *Ambigua* (la première composée cependant) jette un fondement théorique solide au progrès des entités rationnelles dans la vie spirituelle.

Mais cette œuvre est devenue complète après qu'il lui eut ajouté, comme première partie, la critique d'une autre théorie erronée qui avait commencé à diviser les esprits au sein de l'Eglise. Il paraît que la deuxième partie (écrite la première) ait été terminée vers 630; quant à la

dernière écrite, mais publiée en tant que première partie, elle n'a été rédigée qu'après que Sophronius, devenu patriarche de Jérusalem, eut publié L'*Epitre Synodale,* où il intervient officiellement en faveur de la thèse de l'œuvre humaine en Christ; il a fait cela même s'il a tenu sa promesse faite au patriarche Serge de Constantinople, en 633, s'abstenant de se servir du syntagme «deux œuvres». Le fait que saint Maxime, tout en soutenant que chaque nature en Christ a conservé son œuvre propre, insiste avec force sur l'union des deux œuvres et parle d'une «double œuvre» ou de l'Œuvre «théo–andrique», résultat du jumelage des deux œuvres, montre que cette partie a été rédigée dans l'intervalle 634–638, au cours duquel les patriarches Serge et Sophronius écrivaient de manières rapprochées dans leurs épîtres synodales, en base de l'accord de 633 de ne parler de manière trop accentuée ni d'une œuvre, ni de deux.

Ensuite, en cette partie saint Maxime ne parle pas des adversaires des deux œuvres.

Après 638, quand l'*Ecthesis* de l'empereur Heraclius provoquera la lutte ouverte des deux camps, saint Maxime s'exprimera autrement.

Pour quelles raisons a–t–il placé cette partie, de christologie, où il défend les deux œuvres du Christ, avant un écrit où il avait traité des fondements théologiques de la vie spirituelle? C'est que le dernier fondement de la vie spirituelle ne pouvait tenir que du Christ. Ce n'est qu'au moment où l'œuvre humaine n'est pas niée dans l'action du Christ que l'homme fidèle peut entreprendre ses propres efforts de travailler lui–même à son salut. La rédemption en Christ n'est pas une simple rachat juridique extérieur à l'homme, accompli par le Christ devant le Père, mais une reconstitution intérieure de la nature humaine, tombée, asservie aux passions à cause des effets entrés en elle par le péché d'Adam. Cette reconstitution ne saurait se faire sans l'effort humain. Cet effort, cependant, n'est pas possible sans la puissance communiquée à ceux qui croient en Christ, Celui qui a annulé le pouvoir de ces affects dans la nature humaine par Lui assumée *(Quaest. ad Thalasium; 62; Filoc. rom.,* III, p. 62 e. s.). Ainsi la vie spirituelle des chrétiens est la seule à travers quoi ils assimilent le salut dont les fondements ont été jetés par le Christ par la reconstitution de la nature humaine assumée en Soi.

Ambigua renferme essentiellement toute la théologie de saint Maxime le Confesseur en tant que fondement de la vie spirituelle, par la-

quelle les chrétiens obtiennent la rédemption de leurs péchés en s'avançant éternellement vers Dieu et en Dieu.

Une grandiose vision positive de la destination du monde créé se détache de cette œuvre. Le monde n'est pas une création vue comme provisoire servant de lieu de punition pour les esprits déchus, désireux de s'en délivrer au plus vite. A la place de cette vision platoniste–origéniste, saint Maxime choisit la structure aristotélique d'un monde fermement organisé pour l'éternité, à laquelle il ajoute le dynamisme chrétien du progrès vers la perfection, égale au repos éternel en Dieu, ou au repos éternel de Dieu en ce monde: cela signifie aussi la déification de ce monde, sans qu'il y ait confusion entre les deux[9]. Le monde est appelé à avancer moralement, en connaissance et en esprit, jusqu'à ce que les virtualités qu'il renferme, plantées là selon les paradigmes divins, se soient actualisées de manière si accomplie qu'elles puissent englober effectivement actuellement, Dieu, ou que Dieu s'englobe de manière effective en elles. Les structures du monde et toutes ses raisons se rempliront des paradigmes des raisons divines, et en même temps actualisées en ces structures et raisons et surtout en cette actualisation. Le monde est une révélation divine, invitée à passer d'une révélation plutôt virtuelle à une révélation pleinement actuelle, donc à une union toujours plus plénière entre la révélation naturelle et la révélation surnaturelle, qui avance aussi passant par divers échelons jusqu'à la révélation eschatologique éternelle. Mais ce fait même signifie que le monde et l'humanité et chaque humain pris à part sont invités à devenir des «temples du Dieu vivant», temples en évolution, temples en mouvement, se parachevant en Dieu; et Dieu Se meut en eux vers une union et une transparence aussi parfaite que possible, Dieu rayonnant depuis l'humanité et le monde par cela, l'homme et le monde cessant d'être des idoles en soi (II Cor., 6, 16). Ce temple est toutefois une grandiose œuvre d'art, si l'œuvre d'art consiste à refléter l'infini spirituel dans les formes perceptibles.

Saint Maxime bâtit la vision positive de ce monde, éternisée dans sa forme parfaite en Dieu, qui est une d'une transparence maximale du divin en lui, ou avec une maximale actualisation de la beauté divine reflétée dans ses formes, qui viennent de la virtualité des formes existantes en Dieu, prenant sur les dix catégories aristotéliciennes cinq, et voyant celles–ci servir au progrès du monde vers son repos éternel en Dieu.

Il y a cinq catégories où se révèle la fermeté bien ordonnée du monde destiné à l'éternité, dans l'état final de la combinaison des éléments la plus riche et la plus appropriée. Car le monde restera éternellement structuré selon ces catégories, celles-ci représentant le mode quintuple d'organisation éternelle du monde, mais qui est appelé à progresser par un mouvement allant jusqu'à une transfiguration maxime, pour refléter Dieu en lui. Ces catégories sont: la substance, le mouvement, la différence, la combinaison et la stabilité. La substance est l'être de la création, les autres catégories en sont les prédicats. Elle est censée durer à jamais. La différence représente toutes les distinctions au sein de la substance créée. L'être humain est une distinction en soi, consistant à son tour en âme et en corps, mais d'une catégorie totalement à part parmi les autres formes distinctives de la substance.

Par l'identité de la substance, le monde se maintient le même, et ne se transforme pas allant d'une extrémité à l'autre, en sens origéniste. Mais, par les combinaisons toujours autres de ses éléments distincts conformément aux possibilités qui y sont incluses, il peut se renouveler et aller vers la perfection.

Les éléments distinctifs de la substance se combinent diversement, par des interventions humaines ou naturellement. La science a découvert récemment plusieurs modalités de combiner les éléments de la substance, mais aussi les modalités dont elles sont combinées dans la nature. Et qui sait combien de nouvelles modalités de combinaison dans la nature et par intervention humaine découvre-t-on encore? L'esprit humain dans sa vie liée au monde et à ce qui se trouve par-dessus le monde a découvert et découvre des modalités infiniment variées de combinaison des paroles — donc des significations et sens interpersonnels et sociaux — des formes, des couleurs, des sons en l'art. L'esprit humain est censé conduire le monde vers les combinaisons et les formes les plus élevées, les plus capables de refléter en elles l'infini de la bonté, de la pensée et de la beauté divines. L'esprit humain en union avec l'esprit divin est appelé à actualiser en cela la richesse virtuelle de ce monde, en même temps inébranlable en sa fermeté et infiniment élastique, permettant une liberté et une imagination de l'esprit humain d'une variété insoupçonnée. Les hommes peuvent être eux-mêmes et conduire l'humanité vers ce but, qui est leur suprême repos en Dieu, seulement s'ils ne se ferment pas à horizon infini et unificateur qui s'étend du monde et des hommes, à l'horizon divin, mais s'avancent

vers celui–ci et en lui par un chemin de connaissance, beauté, utilité économique, en fraternelle communion.

Ce n'est qu'en s'avançant sur tous les plans vers ce but divin infini, que la création se sert intégralement du mouvement planté en elle pour parvenir à l'état parfait qui coincide avec la stabilité finale — le repos éternel en Dieu, source de la vie infinie à laquelle elle se donnera intégralement. Seulement si toutes les combinaisons servent au progrès en spiritualité, donc en la purification des passions égoïstes et en l'amour de tous, un amour mutuel et aussi dirigé vers Dieu, source de la charité infinie, elles progressent vraiment vers le perfectionnement en Dieu et le repos éternel en Lui. Car le vrai progrès est celui qui va de l'*existence* à la *bonne existence* pour finir dans l'*existence éternellement bonne,* vécue comme richesse infinie.

Saint Maxime envisage lui aussi un rassemblement des raisons des créatures en la Raison Unique et source de leurs modèles dans le Logos divin. Cependant, il ne s'agit pas là de l'un origéniste, source des esprits sans corps, privés de la variété animée de Dieu du monde vu, mais de l'unité des hommes, consistant en corps et en âmes, liés à tout l'univers visible. L'humanité porte en elle tous les bons déroulements des virtualités naturelles cachées dans le monde et dans elle–même, déroulements où elle a fait des efforts étant aidée par la Providence.

L'unité finale n'est pas un simple retour à l'union originaire, celle d'avant la chute, conçue par Origène, mais elle englobe les talents multipliés avec lesquels les hommes ont été dotés en création, et envoyés travailler la vigne. Ils ont été élevés dans la bonté et la connaissance qui leur ont été données dès le commencement, comme aspiration et, en partie, comme virtualité et qui ont toujours travaillé avec eux dans le monde. Ils ont fait une place en eux et dans le monde aux richesses de pensée, bonté et beauté de Dieu, conformément à leur capacité de les recevoir et de les refléter, actualisant toutefois les potentialités plantées en eux et dans le monde.[10]

Saint Maxime ne valorise pas par–dessus tout une existence figée et une contemplation de cette existence, d'où les esprits sortent par leur chute au sens platonicien—origéniste, mais le repos éternel en amour où cette existence croît par un mouvement planté en elle dès les origines de la création. Dans le mouvement de la création vers Dieu, travaille Dieu Lui–même par Son esprit créateur–de–vie, qui conduit la création par la spiritualité, donc par le vrai développement, vers Dieu.

D'une indicible manière, le Dieu de la croyance chrétienne, en tant que Dieu–en–trois–hypostases, en tant que Père aimant, en tant que Fils aimant et d'Esprit de la charité, est un Dieu vivant, non point un Dieu figé. Il est stable bien sûr, mais stable en amour, nous offrant à nous aussi la stabilité éternelle dans l'amour.

Le repos éternel en Dieu ne saurait être qu'un repos en Son amour parfait comme Trinité de Personnes. L'amour ne saurait vivre au sein d'une essence impersonnelle. C'est pourquoi une telle essence finit inévitablement par lasser, si celui qui s'y unit ne s'y fond pas en tant que personne. Le Dieu d'Origène produit monotonie et lassitude, car c'est un Dieu panthéiste. Monotone et fini. Ce n'est qu'en Dieu — communion personnelle éternelle qui veut créer aussi d'autres personnes pour les attirer dans l'éternité de Sa communion — que les personnes ne ressentent ni monotonie ni ennui. Au début de la création il y a l'amour qui est aussi son but. L'être humain en tant que produit de l'amour de la Trinité Sainte doit croître en amour, pour se reposer pleinement dans l'amour de la trinité. Nous ne cherchons donc pas Dieu dans notre passé, mais dans notre avenir; nous ne Le cherchons pas comme origine, mais comme but. Il y a là toute une orientation futuriste et eschatologique de la création, que redécouvre aujourd'hui la théologie d'un Moltmann et Pannenberg.

Nous avons dans la pensée de saint Maxime une vision ample, personnaliste–communautaire et optimiste, de l'humain, produit de l'amour et assoiffé de perfection dans l'amour de la communion. C'est un personnalisme et un optimisme qui sont absents de tout panthéisme, y compris de l'Origène.

Mais l'amour n'est pas un sentiment privé de significations. Plus il est infini, plus sont infinis les sens manifestés dans les raisons de la création et de l'Ecriture. En toute personne, la soif infinie d'amour est unie à la richesse indéfinie des sens et à la soif infinie de les connaître et comprendre. La Sainte Trinité, communion personnelle éternelle, les réunit d'une manière culminante, les deux étant à l'origine des deux, et les attirant à Soi comme sein des deux. Là où il y a l'amour, la charité, il y a les sens, c'est pourquoi le sens infini et le véritable sens ne se retrouvent pas dans ce qui est fini, là où l'amour fait défaut. Une raison sans amour est une raison monotone, limitée, une répétition privée de sens.

C'est pourquoi la vision de saint Maxime n'est pas uniquement personnaliste et optimiste, mais aussi d'une complexité indiciblement

riche. D'où la densité de ses écrits, où il veut saisir cette complexe richesse impossible cependant à cerner. Les commentaires sur son œuvre n'épuiseront donc jamais celle–ci. Dans nos notes nous n'avons pu rendre qu'un trop maigre fragment de la richesse inépuisable de son contenu, tant qu'il nous a été révélé dans l'intervalle où nous les avons écrites.

Notes

1 Le monoénergisme et le monothélisme se présentaient comme un intermédiaire entre le monophysisme et le diophysisme orthodoxe, et l'empereur (Justinien, *ndlr*) les soutenait pour concilier ces deux parties en discorde de l'empire. Mais c'était en fait un monophysisme camouflé. Car, dès qu'on niait l'œuvre et la volonté de la nature humaine, cette nature n'était plus une nature réelle. Sans mouvement ou œuvre ou volonté, la nature n'est plus nature, affirme saint Maxime. «La seule, la vraie révélation d'une substance est sa puissance consciente naturelle. Nous me sommes pas loin de la vérité en parlant de cette œuvre naturelle, strictement et primitivement caractéristique à la nature, comme d'un mouvement spécifique de celle–ci, plus général que toute propriété qui lui appartient et en l'absence de quoi il n'y a que le non–être. Car, selon le grand maître (Denys) seul le non–être n'a ni mouvement, ni existence» (Ambigua, 5). On voit ici que l'origénisme était le fondement tant du monophysisme que du monothélisme. On trouve ces trois doctrines réunies chez Théodore de Pharan, un évêque monothélite (620–650). Selon ce dernier, l'âme ne saurait avoir sur le corps une domination qui le délivre de sa masse et de son poids: «Mais cela s'est fait dans le Verbe incarné. Car Celui–ci est né sans masse et sans corps du corps de la Vierge, pour ne pas abîmer celui–ci. C'est ainsi qu'Il est sorti de sa tombe, qu'Il est passé à travers les portes fermées. Il a marché de même sur l'eau, car il n'avait pas de corps» (E. Amman, Théodore de Pharan, en *Dict. de theol. cath.*, VI, col. 282). N. Ozolin, suivant à G. Florovschi, dit: «On n'est pas loin ici de la christologie ambiguë d'Origène. Pour Origène, le corps du Christ a été un corps tout à fait extraordinaire *(Contra Celsum,* I, 33). Le Verbe Dieu ne pouvait avoir un corps pareil au nôtre parce qu'Il n'avait pas connu le péché avant Son incarnation, à l'instar des autres esprits tombés dans l'état incarné comme âmes humaines, à cause du péché (Saint Maxime fait mention de Théodore de Pharan dans *Opuscula theologica et polemica,* P. G., 91, p. 136). Après la résurrection, le corps du Logos s'est entièrement fondu dans la divinité, en sorte qu'on ne puisse plus faire de distinction entre Lui et nous» (art. cit. in «Messager», p. 246).

L'idée que le Logos ne restera plus en son corps après la résurrection est découverte en plusieurs passages d'Origène par aussi Andrew Louth *(The origins of the christian mystical tradition,* London , 1981, p. 65). C'est pourquoi notre âme doit elle aussi passer, dans sa voie vers l'union avec Dieu, au–delà du Logos personnifié (ibid.).

2 P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of the origenism,* Romae, 1955, p. 114.

3 *Idem,* ibid.

4 *Opus theol. et polem.;* P. G., 91, 23 BC.

5 Sherwood, *op. cit.,* p. 109.

[6] Sherwood, *op. cit.*, p. 105, 99.

[7] Idem, *op. cit.*, p. 105.

[8] Origène, suivant en cela Platon, divisait la réalité en intelligible et sensible. Saint Grégoire de Nysse et saint Maxime ont introduit la distinction entre le plan incréé et le plan créé (Weisswurm, *The nature of the human knowledge).*

Donc la création n'est pas une simple incorporation des intellects préexistants, mais l'apparition de raisons conformes aux intellects préexistants en Dieu. Les raisons des choses sont, d'une part, créées, et d'autre part, sont des copies des intellects divins, qui en sont le fondement, inséparable, bien que leur développement puisse avoir lieu autrement que conformément aux raisons divines.

Si la distinction claire manquait chez Origène entre les intellects créés (ou l'esprit humain) et le Logos divin, «dans la doctrine de saint Maxime sur le mouvement et la fin de la créature en Dieu on rejette les théories origénistes et on distingue nettement entre création et incréé» (Sherwood, p. 29).

Puisqu'il ne distingue pas clairement entre l'esprit humain et le Logos, Origène n'affirme explicitement ni le besoin de l'intellect humain *(noos)* de se dépasser pour s'unir au Logos. L'intellect s'unit au Logos en quelque sorte en se découvrant lui-même. C'est une idée que reprendra Evagrios. «Origène élabore une doctrine de la contemplation où l'âme ne se dépasse pas... Dans son union (avec Dieu) l'intellect retrouve sa propre nature; il ne doit pas se transcender et passer en autrui; il n'y a pas d'extase» (Andrew Louth, *The origins of the mystical christian tradition from Plato to Denys,* Oxford, 1981, p. 72–74). A propos de l'identité des intellects avec le Logos chez Origène, H. Urs von Balthasar dit: «Le monde des idées est absorbé dans l'unité du Logos. Leur multiplicité est transformée en la richesse des aspects de l'unité concrète qui est le Christ» *(Parole et Mythos chez Origène,* Paris, 1957, p. 122).

[9] P. Sherwood observe que cette doctrine d'origine artistotélicienne était devenue un héritage commun du néoplatonisme. La triade: substance, puissance, œuvre se retrouve dans *De mysteriis* de Jamblichus (P. Sherwood, op. cit., p. 105).

[10] Lars Thunberg, *Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur,* Fribourg, 2–5 septembre 1980, éd. universitaires Fribourg, Suisse, 1982, p. 295–296; «Le double concept origéniste-évagrien sur la providence et le jugement, réinterprété et purgé des hérésies inhérentes au mythe origeniste, aident Maxime à démontrer comment la structure du cosmos et l'ordre du salut soutiennent ensemble une perspective fondamentale anthropo-cosmique de la christologie. Ce système total englobe maintenant un élément notable: le mouvement. Du point de vue cosmologique, on peut le caractériser par le double concept — de l'expansion et de la concentration, et on l'exprime, du point de vue de la christologie, par une vision équivalente, correspondant à l'avènement du Christ et à Son retour au sein du Père, en tant qu'humain et messager de tous les fidèles, donc de l'humanité. Dans *Ambigua* (10, 3) cette idée est très clairement rattachée à celle de la Trinité, donc des trois lois générales du monde: la loi naturelle, la loi écrite et la loi de la grâce; l'incarnation du Logos dans les raisons du monde, les raisons de l'Écriture et l'homme (Jésus Christ)».

Missionnaire du sacré

— une interview du PERE DUMITRU STĂNILOAE —

R.R. — *Qu'est-ce qui vous a conduit à la carrière ecclésiastique et quelle a été votre évolution au cours de vos études théologiques?*

D.S. — La décision d'aller étudier la théologie et de me mettre au service de l'Eglise je la dois à ma mère, petite-fille d'un prêtre et à un oncle, qui était prêtre lui aussi.

Du temps de ma jeunesse, l'atmosphère qui régnait dans les milieux intellectuels n'était cependant pas de nature à encourager une telle orientation. Nos intellectuels étaient surtout influencés par la confiance puérile dans les vertus de la science, remontant au dix-neuvième siècle, et par l'athéisme des lumières françaises, et la jeunesse de ma génération était imbue de ces préjugés rationalistes. On pensait que tout se réduisait au monde matériel tel que l'étudie la science, et on n'avait plus l'intuition du plan spirituel de l'existence.

Ayant appris mes intentions d'entamer des études de théologie, un collègue de ma classe terminale de lycée — qui était un garçon sérieux — s'était étonné: «Tu cherches quoi au juste, en théologie, toi, le meilleur de la classe?! Tu n'auras pas à y étudier plus d'une-demi journée!» Quant à mon professeur de roumain, un homme que des idéaux généreux avaient poussé vers le communisme, où il voyait un ordre social apte à rendre justice aux plus défavorisés, il se montrait tout aussi consterné par mes intentions. Je dois vous dire que je les ai revus tous les deux plus tard. Le collègue en question, devenu professeur d'éducation physique, auteur de quelques livres savants dans sa spécialité, m'a donné tout à fait raison quand je lui ai dit que, même vieux, je me sentais toujours un débutant en matière d'études de théologie. Quant à l'ancien professeur, rencontré en 1945, après qu'il eut été emprisonné pendant quelques ans à cause de ses convictions communistes, eh bien, il avait refusé tout avantage matériel que lui promettait le régime en

voie de s'installer: il avait compris de quoi il retournait et s'en montrait déçu.

Mais du temps de ma jeunesse, des gens comme eux m'avaient fait douter un instant du bien-fondé du choix de ma mère et de mon oncle. D'autre part, je me rendais compte que leurs opinions à eux n'étaient pas tellement fondées non plus. La foi profonde de mes parents, des gens très religieux, qui fréquentaient assidûment l'église et nous emmenaient aussi dès le plus jeune âge, m'avait marqué à jamais.

Les incrédules ne sont pas parvenus à me faire changer d'idée: oui, j'allais bien respecter la volonté de ma mère. J'espérais aussi élucider les rapports entre la science et la philosophie — d'une part, dans leur souci de ce monde-ci — et la théologie, de l'autre, avec son affirmation d'un autre plan existentiel. Pour ce faire, je comptais étudier à la fois la théologie et la philosophie. J'ai donc demandé la permission de conjuguer ces études au métropolite Bălan de Sibiu, lors d'une audience qu'il m'avait accordée, et où il m'avait promis une bourse à la faculté de théologie de Cernăuți, en Bucovine. Je lui fis part de mon intention de suivre parallèlement à la théologie les cours de philosophie de l'université de Cernăuți, et de donner une attention marquée à la scolastique: j'y voyais une espèce de philosophie. Le métropolite se borna à me recommander le plus grand zèle en matière de théologie, et eut un sourire amusé à l'adresse de mes prétentions en matière de philosophie et de théologie scolastique.

Deux pensées «dialectiques» se partageaient en ce temps-là la faveur des intellectuels: celle de Hegel, qui dérivait les formes matérielles de l'existence de celles de l'esprit, et celle de Marx, selon laquelle, par contre, les formes spirituelles découlaient de la matière. Cette seconde dialectique, qui commençait à dominer en Union Soviétique, attirait aussi des intellectuels occidentaux, et pas mal de jeunes de ma génération.

Durant ma première année à Cernăuți, je fus incapable de trouver des arguments pour surmonter le stade où tout s'expliquait par les deux dialectiques susmentionnées, mais je sentais aussi qu'elles ne suffisaient point pour rendre compte de tout le domaine du réel. La théologie telle qu'on l'étudiait en première année, d'autre part, peu ouverte vers le spirituel, et la philosophie trop imbue d'histoire — tout cela était loin de me révéler l'horizon de l'existence divine transcendente. La langue des

vieux manuels — excellents par ailleurs — était cependant bien périmée, datant du temps d'Arune Pumnul (professeur et linguiste roumain de Bucovine, 1818–1866, *ndlr)* et je commençais à désespérer de manier un jour le roumain littéraire moderne.

Tout cela me fit quitter la Bucovine après la première année et aller étudier, à Bucarest, les lettres et la philosophie. Tout au long de l'année universitaire 1923–1924, j'ai suivi les classes données par des maîtres fameux. Il y avait Mihail Dragomirescu, Ovidiu Densușianu, Caracostea, aux lettres. En philosophie, j'avais des professeurs tels Rădulescu–Motru, qui à cette époque–là n'était pas encore sensible à l'orthodoxie roumaine, et P. P. Negulescu, complètement étranger à l'esprit de celle–ci. En dépit de leurs cours, qui clamaient ce monde–ci comme unique réalité, je commençais à entrevoir — peut–être aussi grâce aux connaissances qu'on y dispensait — que le monde perceptible ne saurait être le seul. Je me demandais: allais–je perdre ma vie à fatiguer en vain mon esprit, sans pouvoir passer outre l'absence de signification de l'existence, en m'occupant sans cesse de littérature et de philosophie? Ne valait–il pas mieux me tourner vers Dieu, en l'absence de qui l'on ne saurait expliquer ni ce monde–ci ni les lois qui le régissent, plutôt que de remplir ma tête des futiles histoires d'amour des romans et des réflexions philosophiques tournées uniquement vers ce monde–ci?

Providentiellement, je rencontrai un jour, à Bucarest, rue de l'Académie, le métropolite Bălan. Je voulus me glisser à côté de lui sans qu'il me voie. Mais il m'a vu et m'a appelé: «Comment es–tu à Bucarest, pourquoi ne reviens–tu pas à la théologie?» Je promis d'y penser et, après une semaine, je lui envoyai une demande pour qu'il me donne de nouveau une bourse...

Je m'en retournai donc à Cernăuți, cette fois–ci animé d'une conviction ferme, dérivée de l'impuissance des lettres et de la philosophie de ce temps–là à me persuader que ce monde–ci, avec ses deux «dialectiques» par lesquelles on voulait tout expliquer, était la seule réalité. Je fréquentais l'église avec un autre sentiment, vivant la liturgie, et y sentant la présence du Christ. Je lisais des livres de théologie roumains et allemands qui me permettaient d'apprendre à vivre en Christ. Les cours d'apologétique du professeur Nicolae Cotos, un esprit méditatif qui révélait en parlant de nouveaux fondements de la foi, et l'amitié

d'un autre professeur, Vasile Loichiță, me faisaient vivre de plus en plus les vérités de la religion. Je m'affermissais aussi en cette foi en lisant ce que publiaient dans le journal «Cuvîntul» deux grands penseurs chrétiens, Nichifor Crainic et Nae Ionescu. Lisant des fragments des Pères de l'Eglise, je découvrais des témoignages d'une vie en Dieu. C'est ce qui m'a fait adresser, à la fin de la quatrième année d'étude à Cernăuți, une nouvelle demande de bourse au métropolite Bălan, afin de poursuivre mes études à Athènes. Je voulais apprendre le grec pour pouvoir étudier la tradition des Pères: je me rendais compte que c'était là qu'il fallait chercher la source de la théologie authentique. Je voulais aussi entreprendre leur traduction en roumain.

Le métropolite ne goûta pas mon mémoire: il pensait que je voulais lui donner une leçon. Mais il finit par consentir à m'aider une fois de plus, et je passai une année à Athènes. Cette année-là me fut immensément profitable. D'abord, il y avait la chaleur du peuple grec quand il allait à la messe, qui m'avait enflammé, puis, les études systématiques, approfondies, de dogmatique, avec les professeurs Androutsos et Ziobouniotis. Encore plus profitable fut pour moi d'apprendre le grec, ce qui me permit de traduire nombre d'écrits patristiques et de faire pénétrer dans mes propres travaux la chaleur de la foi et l'élan chrétien. Je préparai ma thèse sur Dosithée, patriarche de Jérusalem, et j'allai la soutenir à Cernăuți, ce qui surprit le métropolite et l'adoucit à mon égard.

En 1928, il m'envoya en Allemagne, à Munich, étudier l'histoire de Byzance, car il avait l'intention de m'offrir la chaire d'histoire de l'église universelle à l'Académie théologique de Sibiu. Cette année-là, je me mis aussi à étudier saint Grégoire Palamas, le défenseur des hésychastes, ces mystiques qui pratiquaient la prière «du coeur» — *«Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de nous»* — et affirmaient voir ainsi la lumière divine et la faire entrer dans leur coeur. Pendant les vacances, j'allai aussi à Paris, pour consulter à la Bibliothèque nationale des manuscrits du grand théologien mystique. Revenu en Allemagne, j'assistai, à Berlin, aux cours de quelques célèbres professeurs d'histoire de l'église universelle — Lietzmann notamment, un esprit ouvert aussi à la pensée théologique de son temps.

A ce temps–là, commençait à dominer en Allemagne le courant de théologie «dialectique» de Karl Barth, Brunner, Osogarten, Turneyssen. Après avoir subi l'influence de l'évolutionnisme panthéiste de Hegel, la théologie allemande se tournait avec Barth vers une dialectique de la «diastase» où l'accent tombait trop sur la séparation existentielle, sur la distance entre Dieu et l'homme. Voulant s'opposer au panthéisme théologique du siècle précédent, la théologie dialectique marquait en revanche un fossé profond, presque infranchissable, entre Dieu et le monde. Selon elle, l'homme ne saurait retrouver Dieu pour se délivrer de son péché, il n'a que la possibilité de croire en Lui et, par cette foi, de trouver son salut dans l'au–delà.

J'ai gagné de cette théologie l'affirmation d'un Dieu vivant, de la transcendance de Dieu en face de l'homme. J'ai conjugué cela avec la conception que je me faisais, d'après saint Grégoire Palamas, que Dieu est en liaison avec nous par ses énergies incréées.

En Occident, la doctrine de la séparation entre Dieu et le monde a été introduite par la théologie scolastique, notamment par Anselme de Canterbury, à la fin du douzième siècle. Selon cette doctrine, mourant sur la croix, le Christ avait satisfait l'honneur outragé de Dieu et, après avoir apporté le pardon, s'est retiré au ciel, laissant au pape le soin de partager les mérites acquis par Lui, sous la forme d'une «grâce créée», donnée dans les saints sacrements.

Les protestants se sont dit alors: «Si on ne peut accueillir le pouvoir divin par les sacrements, à quoi serviraient–ils?» Et ils se contentent d'un Christ qui n'est que parole. Les sectes néoprotestantes vont plus loin encore, et certaines même refusent à Jésus sa qualité de Dieu et de Rédempteur. Ils voient en Lui un simple humain, une espèce de prophète né de l'union d'un homme et d'une femme, mort pour son péché et pas pour le nôtre. Aucun salut ne viendrait à l'humanité par le Fils de Dieu, né d'une Vierge, venu pour nous mourir sur la croix...

Cette mentalité séparatiste qui a dominé le christianisme occidental a aussi nourri la pensée philosophique de l'Ouest, s'épanouissant, après la Renaissance, en systèmes panthéistes assez semblables à ceux d'avant le christianisme. C'est pour cette raison qu'on n'y trouve pas de vraie distinction d'avec le marxisme, et cela peut se constater même

chez nous, après que le communisme eut cessé d'agir en tant que système économique collectiviste.

Partant de la doctrine de Saint Grégoire Palamas, j'ai graduellement compris la vérité, celle des enseignements réels du Christ et des Apôtres. Il vient vers nous par les mystères, par les sacrements: «Vous qui avez été baptisés, vous avez revêtu le Christ» (Gal., 3, 27), ou: «Dorénavant, je ne vis plus, c'est le Christ qui vit en moi» (Gal., 2, 20); ou bien: «Ne savez-vous pas que vous êtes maintenant le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu vous habite?» (Cor., 3, 16).

C'est ainsi que vit notre peuple: en Christ, et tout dans la vie doit être muni des bénédictions de l'Eglise. L'orthodoxie n'est ni séparation entre Dieu et le monde, comme à l'Occident, ni croyance panthéiste, telles celles qui confondent Dieu et le monde. Elle est présence et oeuvre du Christ et de l'Esprit saint en tout, à travers la prière qui accompagne un chemin de croix actualisé. Dieu est une présence active de la transcendance dans l'immanence. Sinon, pourquoi Dieu se serait-Il fait homme, s'Il ne restait pas uni en quelque sorte avec ceux qui s'ouvrent à Lui? Tout ce que je vois dans le monde me conduit vers l'idée d'un Dieu aimant, donc personnel et interpersonnel, et, au-delà de toutes les dépendances, il y a bien une éternité hors des contingences.

C'est dans cette direction-là que se sont développés tant ma pensée théologique que mes écrits, après que je fus rentré au pays et eus commencé mon activité à l'Académie théologique «Andreiana» de Sibiu, en l'automne de 1929.

R. R. — *Quelle influence les penseurs roumains de ce temps-là ont-ils exercée sur votre évolution et quelle a été dans vos écrits votre réaction vis-à-vis de leurs conceptions?*

D.S. — Peu après ma nomination à l'Académie théologique, le métropolite Bălan m'a confié la direction d'une publication religieuse, «Telegraful român» fondée en 1854 par le métropolite Andrei Şaguna. En cette qualité, je devais bien connaître les idées des penseurs roumains telles qu'on les exposait dans les livres, revues et journaux.

J 'ai apprécié surtout Nichifor Crainic, qui publiait dans les années 30 dans la revue «Gândirea», le journal «Calendarul» et dans d'autres revues. Je signalais toujours ses articles dans «Telegraful român» et il me

le rendait bien. On était vraiment liés. J'aimais sa façon de voir l'orthodoxie partout dans la vie quotidienne du peuple, dans les pensées du paysan qui moissonne, de l'ouvrier qui fabrique le pain. Nous nous sommes rencontré chez le métropolite Bălan et il m'a proposé d'écrire pour la revue «Gândirea» une série d'articles sur les rapports entre l'orthodoxie et le roumanisme, thème que j'avais commencé à traiter aussi dans «Telegraful». Ce qu'on appréciait surtout l'un chez l'autre, c'était la défense de l'orthodoxie contre ses adversaires et l'intérêt au rapport étroit existant entre l'orthodoxie et la spiritualité roumaine. Nichifor Crainic a été en prison pendant de longues années, sa femme est morte pendant son incarcération et, peu après sa libération et sa mort, sa fille est morte aussi, épuisée, pour avoir vécu cachée dans des caves.

J'appréciais aussi la pensée orthodoxe de Nae Ionescu, sans trouver toutefois chez lui explicitement précisé le lien entre l'amour de son peuple et la croyance orthodoxe. Le contredisant — il affirmait que le nationalisme n'avait pas d'obligations morales — j'ai soutenu dans «Gândirea« le caractère moral du nationalisme (dans l'article «Ethique du nationalisme»). Je me suis aussi attaché à mettre en exergue, le plus souvent possible, les hautes vertus morales que la foi chrétienne orthodoxe apporte aux Roumains: esprit de communion, estime du prochain, compassion. Dans toutes ces vertus agissent les énergies incréées du Christ–Dieu, Son amour... Je voyais poindre enfin, dans les écrits de N. Crainic et de Nae Ionescu, puis dans ceux de Mircea Vulcănescu, un début de pensée chrétienne dans la philosophie roumaine. S'y ajoutait en quelque sorte le professeur Rădulescu–Motru, qui avait écrit *Le roumanisme, Catéchisme d'une nouvelle spiritualité,* ou il montre de la compréhension envers la religion de peuple roumain, tout en n'y voyant qu'un phénomène plus psychologique qu'ontologique. Constantin Noica, pour sa part, s'est longtemps maintenu dans les limites de la lignée Platon–Hegel–Heidegger, et de leur dialectique, mais a su parfois, dans une illumination, dépasser le raisonnement cantonné à ce monde–ci (par exemple, dans l'article *Intelligentia quae non intellegit,* publié après sa mort dans la revue «Transilvania» (en Janvier 1922). Mircea Eliade, lui, voit le sacré dans l'immanence, chose manifestement fausse, mais ne peut s'empêcher de

reconnaître, implicitement, que le monde, avec ses misères, ne saurait être l'unique réalité.

Dans les années 30, les écrits de Lucian Blaga attiraient l'attention du public tout spécialement. Je me suis réjoui d'abord en constatant la présence dans ses écrits philosophiques de termes religieux (il avait étudié pendant la première guerre mondiale la théologie à Sibiu et il était le fils d'un prêtre). Mais en 1942 des collègues m'ont attiré l'attention sur un de ses livres, *Esprit et religion,* où il présentait Christ comme un «mythe». Seul un penseur allemand avait osé soutenir cela, en 1830: Strauss, dans son livre *Das Leben Jesu.* En outre, l'explication que ce penseur et poète doué donnait de la spiritualité roumaine glissait dans le panthéisme... Selon lui, le «Grand Anonyme» avait taillé dans son propre être tout ce qui existe. Cela m'a fait m'engager — avec regret — dans une polémique avec lui, pour préserver les gens de la tentation de voir en ses écrits une pensée chrétienne, puisqu'il y avait là des termes chrétiens. Et j'ai écrit *La position de M. Lucian Blaga envers le christianisme et l'orthodoxie.*

Réfléchissant ultérieurement sur son système, j'ai réalisé qu'il englobait des idées chrétiennes, en plus des termes empruntés aux christianisme, d'où nombre de contradictions. Pourquoi le «Grand Anonyme» aurait-il peur d'être connu de ses créatures? Car la «peur» est une notion personnelle... Et comment aurait-il peur de ses propres fragments, coupés de lui-même selon une nécessité? Comment, enfin, serait-il supérieur, s'il avait *peur* de ses fragments?

Blaga a une perception juste du mystère dans le monde créé, dépassant en cela les systèmes panthéistes. Il introduit le mystère chrétien dans un univers panthéiste: un mystère que l'homme ne saurait percer, non point parce qu'il n'en aurait pas la capacité, mais parce que le «Grand Anonyme» l'en empêche. Un mystère pourrait-il rester impénétrable par sa seule qualité et non pas par l'incapacité humaine de le percer? Et le «Grand Anonyme» peut-il être si petit spirituellement, qu'il veuille maintenir l'homme loin de la joie de le connaître? La connaissance entre personnes n'est-elle source de joie, abolissant la solitude?

Si Blaga avait été plus déterminé à assimiler l'idée chrétienne de Dieu, toutes ces contradictions auraient disparu. Selon une telle conception, le dilemme serait résolu en cela que Dieu, se voyant incompréhen-

sible à l'homme, l'aurait aidé à faire des progrès dans Sa connaissance, le dotant de la capacité de L'exprimer, Lui, Celui que l'on ne saurait cerner dans l'infinité de Sa réalité.

Cette descente du mystère ultime dans l'immanence, Blaga l'a accomplie aussi en cela qu'il voyait dans toute connaissance une union du fini et de l'infini, de ce qui est inconnaissable et de la capacité humaine de connaître (dans l'*Eon dogmatique).* Mais on ne fait pas ainsi de progrès dans la connaissance, cela ne mène qu'à la création de nouvelles métaphores qui ne disent rien sur la réalité. On vit ainsi enfermés dans une production perpétuelle d'images, de chimères.

Selon le dogme chrétien, bien qu'il y ait une union de la connaissance humaine et de l'infinité divine, la première s'avance toujours vers la connaissance de Dieu.

Blaga n'a pu sortir complètement du christianisme. Mais il en a retiré justement le don à travers lequel Dieu sauve l'homme de son péché et de son étroitesse, par Son amour.

On pourrait dire, en tirant une conclusion positive, que justement par l'échec de sa négation du christianisme, Blaga ouvre la voie vers la reconnaissance de la vérité de la foi chrétienne, à l'instar de Cioran qui le fait en niant l'explication rationaliste d'un homme sans Dieu, ou de Mircea Eliade, qui ne parvient pas à nier le sacré, tout en l'attribuant, à tort, à ce monde, sans voir l'origine transcendante de celui–ci. La distinction entre Blaga et Mircea Eliade — d'une part — et Emil Cioran et Eugène Ionesco, — de l'autre — c'est que ces deux derniers voient la misère de l'homme sans Dieu, l'absurde de ce monde, tandis que les premiers le trouvent satisfaisant en dépit de ses contradictions. Ils témoignent de l'inconsistance d'une dialectique qui voudrait substituer à la différence entre Dieu et le monde une contradiction au sein du monde, une dialectique qui ne voit plus le mal en tant que tel. La dialectique qu'ils avancent, en fait un échec de toute dialectique immanente, relève la vérité de la différence entre Dieu et le monde, qui n'est pas nécessairement une contradiction, sauf quand l'homme refuse de reconnaître Dieu, et le mal naît ainsi. Quand il Le reconnaît, le rapport entre Dieu et le monde est celui entre le Créateur et ses créatures, à qui, par amour, il veut offrir tous ses dons. Les penseurs roumains susmentionnés ont porté atteinte sans le vouloir au rationalisme simpliste

et vain des philosophies panthéistes dépourvues de sens, et ont montré que l'humain renfermé en lui-même par son rationalisme ne saurait échapper à une ignorante misère, aux produits fantaisistes et dépourvus de sens de son intellect. Ils ont ouvert la voie à la compréhension de l'accomplissement réel de l'humain, pour l'éternité, grâce au Dieu de l'amour, dont le Fils s'est fait homme pour transformer les humains en Ses frères et fils du Père céleste, pour les enrichir spirituellement à l'infini, pour qu'ils tirent leurs joies de la communion avec le Dieu de l'amour et avec ses semblables unis en amour avec Lui. L'homme sans Dieu n'est rien, ou c'est une misère absurde, et le monde sans Dieu, de même. Par Dieu, l'homme jouit du bien infini. Le néant prospère là où Dieu n'est point, les contradictions de l'apparente affirmation de soi s'aiguisent, car on ne saurait que s'affaiblir en refusant de participer à la communion avec Dieu et ses semblables. Les dons ne sont que là où est Dieu, qui est amour et richesse infinie. Quiconque rencontre Dieu, quiconque connaît le Christ, se trouve devant le «Seigneur et Maître» de tous, à Qui rien ne fait défaut. En roumain, le Créateur n'est désigné du seul nom de «Dieu» (Theos) mais de celui de «Seigneur Dieu» *(Domnul Dumnezeu)*. Notre peuple Le connaît ainsi en tant qu'Absolu; c'est l'Indépendant Celui dont tout dépend, Celui qui n'est lié à rien et à Qui tout est lié. Ce «Seigneur de tous» de la volonté de qui tout dépend dans l'existence — et dans l'éternité aussi — ne peut être que personnel.

R.R. — *Pourquoi avez vous quitté Sibiu pour venir à Bucarest et qu'est-ce qui a déterminé votre emprisonnement sous le régime communiste?*

D.S. — En mars 1945 s'est installé le gouvernement de gauche de Petru Groza. Il connaissait quelle était la situation à Sibiu et m'a fait savoir qu'il n'était pas content: la revue que je conduisais, «Telegraful român», n'était pas assez élogieuse à son égard. J'ai refusé de changer d'attitude, et j'ai dû quitter la direction. Groza voulait aussi me destituer du poste de recteur de l'Académie théologique. Deux collègues à moi, qui avaient appartenu autrefois à un parti de l'extrême droite, avaient rallié son mouvement et faisaient office de courrier entre Groza et le métropolite Bălan, demandant sans cesse ma démission du rectorat, à cause de mon refus d'adhérer à la politique officielle. Le métropolite a

résisté pendant deux ans — pendant ce temps, Groza ne l'avait jamais reçu — puis il m'a demandé d'offrir mo–même ma démission, car il ne pouvait plus s'y opposer.

J'ai dû quitter Sibiu, car on avait insinué que, si j'y restais, j'aurais d'autres ennuis. A Bucarest, m'attendait une chaire vacante de Théologique ascétique et mystique. J'y suis allé, mais la chaire a été supprimée peu de temps après, et on m'a confié une chaire de théologie dogmatique réservée à ceux qui préparaient leur doctorat. Là, je fis la connaissance du père Benedict Ghiuş, qui m'a introduit dans un cercle de religieux et d'intellectuels, dont Sandu Tudor (devenu moine sous le nom de Daniel), le penseur Alexandru Mironescu, le médecin et écrivain Vasile Voiculescu, et autres. Nous nous rassemblions chez l'un ou l'autre d'entre nous mais tenions aussi des conférences, très prisées, dans une salle du monastère Antim. Un membre de ce groupe (nommé *le Buisson ardent),* Andrei Scrima, assistant à la chaire de philosophie d'Anton Dumitriu, est allé à l'étranger. En 1956, il a donné une interview à la radio, parlant à Olivier Clément de la résistance au communisme manifestée par un groupe d'intellectuels, moines et prêtres roumains. Cette interview est parue dans la revue «La Réforme» en 1958. On y reproduisait une liste de noms...

A l'été de 1958, une partie des membres du *Boisson ardent* ont été incarcérés, et je les ai suivis moi–même en septembre de la même année. Nous avons tous été condamnés à purger une lourde peine en prison. Là, j'expliquais à mes codétenus — toujours d'autres — les fondements de la foi chrétienne et la pratique de la prière. En 1963, suite à un décret d'amnistie générale, on m'a libéré. Deux ans après, je pouvais à nouveau enseigner et on m'a permis même d'écrire dans les publications de l'église.

On m'a même adressé des exhortations, au département des Cultes, de publier mes écrits, car à l'étranger on s'intéressait à moi et à ce que j'étais devenu. J'ai montré à un directeur de ce département une traduction en russe, qui m'était parvenue, du livre de Vladimir Lossky *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient.* Je lui ai demandé la permission de poursuivre la traduction et la publication de la Philocalie (j'en avais réalisé quatre tomes à Sibiu, entre 1945 et 1948). «Comment, a dit le directeur, les Russes nous devancent toujours...?» «Allez,

continuez la publication!». J'ai aussi demandé la permission du patriarche Justinian, qui voulait que ceux du département des Cultes donnent leur accord avant lui, et je l'ai eue... C'est ainsi que j'ai repris, en 1976, la publication des huit tomes qui restaient de la Philocalie. J'ai ensuite publié la *Théologie dogmatique orthodoxe* (1978) et d'autres livres de théologie et des écrits patristiques.

R.R. — *Père, que pensez-vous du personnalisme affirmé par Rădulescu-Motru et quel rapport voyez-vous entre celui-ci et le personnalisme orthodoxe que vous soutenez? Que dites-vous du pragmatisme si répandu dernièrement?*

D.S. — Le personnalisme de Rădulescu-Motru était une réaction aux philosophies panthéistes, qui insistaient sur l'essence et croyaient tout expliquer à travers les quelques qualités de cette dernière. On méconnaissait l'unicité de chaque personne et la responsabilité individuelle, ainsi que la joie que seule une personne peut faire à une autre. Mais Rădulescu-Motru réduit la personne à la constitution psychologique de chaque individu et y voyant un personnalisme énergétique, il ne précise pas quel est le but de l'activisme de la personne. Le christianisme voit le fondement de l'importance de la personne en Dieu Lui-même, sur lequel toute l'existence repose. Dieu est une unité existentielle et une trinité de personnes. L'être n'existe réellement que dans des personnes, et l'unité ontique, donnant une unité aux personnes, explique le besoin que l'on a de l'autre. Mais la différence entre les personnes rend variété et richesse à la vie de l'être, elle engendre l'amour entre les êtres. C'est en cela que se manifeste l'énergie des personnes. Un mouvement, une énergie active existent dans l'être du seul fait de l'existence des personnes. L'intérêt pour autrui, l'amour d'autrui, la volonté de causer la joie de l'autre, tout cela se retrouve entre les personnes d'un même Etre.

Le pragmatisme dont vous dites qu'il est répandu aujourd'hui ne devrait pas oublier la conscience des personnes, qui se complètent les unes les autres, s'entraident, s'aiment. Un pragmatisme qui oublierait la conscience de la valeur des personnes n'aurait aucun sens. Ce serait comme un rouleau écrasant, annihilant la valeur unique de chaque personne.

R.R. — *L'option du peuple roumain pour l'orthodoxie est-elle due au hasard, à une détermination surgie de la marche de l'histoire, de la situation géographique, ou bien tout simplement l'orthodoxie convient à sa nature?*

D.S. — Le peuple roumain a adopté le christianisme se trouvant au voisinage immédiat de l'Asie Mineure, où les Apôtres avaient commencé leur mission. Nos ancêtres étaient des Thraces, un peuple qui habitait dans les Balkans et formait vers le quatrième siècle la population majoritaire de l'empire byzantin, dont la capitale était Constantinople. C'est là que s'installa l'empereur Constantin le Grand, quittant l'Occident troublé par les invasions germaniques. Saint Paul l'Apôtre a eu une vision à Troie, au cours de son deuxième voyage missionnaire, où un habitant de la Macédoine le priait de venir aider son peuple *(Actes des Apôtres,* 16, 9). Traversant le Bosphore, il s'est rendu à Philippi, colonie romaine *(Actes,* 16, 12) depuis le deuxième siècle av. J.-Ch. Si dans cette région on a continué à parler latin, à l'encontre de ce qui se passait en Grèce, Asie Mineure, Egypte ou Syrie, c'est que ces «Thraces» étaient en eux-mêmes un peuple de langue latine. La foi chrétienne y a été traduite dans un autre latin que celui diffusé depuis Rome, car le christianisme y est parvenu avant d'atteindre Rome. La religion chrétienne est passée des Thraces sud-danubiens à ceux du nord du fleuve, d'où l'existence dans l'orthodoxie d'autres termes latins tels ceux utilisés dans l'église romaine (par exemple, *empire* au lieu de *royaume, facteur,* au lieu de *créateur,* etc.).

Nous avons conservé un christianisme plus évangélique, plus proche de la présence du Christ dans notre vie et dans celle du monde, distinct de celui de l'Ouest, affaibli celui-là, comme on l'a vu, par une trop grande distance entre Dieu et le monde, d'où l'apparition des philosophies athées.

R.R. — *Une mentalité se manifeste aujourd'hui en Europe, ayant des échos chez nous aussi, et qui s'attache à conférer au catholicisme une place privilégiée par rapport aux autres confessions chrétiennes. La dispute n'est pas nouvelle, mais le contexte historique pourrait l'être. Petre Ţuţea disait de vous, dans une interview, que vous étiez un adversaire du catholicisme. Que pensez-vous donc de l'offensive actuelle du catholicisme dans l'espace*

traditionnel de l'orthodoxie, et de l'appel à l'unité de l'Eglise, que le Vatican adresse au monde chrétien?

D.S. — La réponse à cette question découle de ce que je viens de dire. L'offensive actuelle du catholicisme qui voudrait gagner des fidèles dans notre pays et dans les autres pays orthodoxes est conséquente à son offensive du passé, celle qui a conduit aux groupements gréco–catholiques, ou catholiques de rite byzantin. Elle est conforme à l'esprit de la direction de l'Eglise catholique, une direction toujours avide de pouvoir, qui, au lieu de mettre l'accent sur une vie humaine en accord avec les valeurs christiques, s'attache à l'appartenance à une organisation qui lui soit subordonnée, pour consolider son pouvoir quasi–politique dans le monde. Nous devons nous mettre à l'abri de cette offensive, qui menacerait notre unité, notre continuité spirituelle et donc notre identité en tant que nation spécifique. L'orthodoxie a été la plus profonde force qui a assuré notre unité dans le passé, alors que des circonstances défavorables nous maintenaient désunis sur le plan politique. Nous ne devons pas perdre ce dernier fondement de notre unité et de notre identité.

Je ne m'arrêterai plus sur les spécificités supérieures et vraiment évangéliques de notre christianisme orthodoxe, dont nous avons déjà parlé.

Je voudrais insister maintenant sur d'autres traits qui caractérisent la spiritualité roumaine, et qui portent le sceau de l'orthodoxie. Il s'agit de l'équilibre intérieur, de la bonté et de la compassion, du sens du mystère, d'une grande profondeur de la vie qui caractérisent notre peuple.

Les Roumains sont une race équilibrée: saisissant toute exagération de quelqu'un, en quelque sens que celle–ci soit, ils répliquent avec humour, et quand cette exagération persiste, avec ironie. Le Roumain n'aime pas qu'on soit vain, unilatéral, dissipé. Il n'est pas amateur de contradiction, de «dialectique», il préfère l'harmonie, l'accord, la compréhension mutuelle. Il n'apprécie pas non plus qu'on veuille imposer sa loi aux autres. Mais il aime être bien vu des autres gens de son village, être respectueux de la décence, de la pudeur, de la bienséance. Le prêtre ne doit pas faire figure de grand seigneur dans son village, il doit être un bon père de famille et un bon pasteur. A la puissance — affirmée par les catholiques — il préfère l'esprit apostolique, la communion

dans l'estime mutuelle. Son sens de l'équilibre renferme celui de l'harmonie cosmique. Il ne cultive pas la dialectique, la lutte, car il n'y voit pas le trait dominant de l'univers.

Les Roumains sont aussi de braves gens, unissant la bonté à la compassion et à l'humilité. On ne se moque jamais cruellement de son semblable, dès qu'on le voit souffrir, on éprouve de la pitié. Le Roumain n'aime pas celui qui est orgueilleux, il préfère qu'on soit humble et que l'on connaisse ses propres limites. Il tient compte de la valeur de son prochain. Il a une vertu au nom intraduisible, *cuviintsa,* une délicatesse qui l'empêche d'accepter toute domination, la sienne sur autrui, ou celle d'autrui sur soi–même...

Le sens du mystère est une autre de ses caractéristiques. Le Roumain voit la présence de Dieu en chacune de Ses créatures, et la marque divine dans chacune de ses réussites. Car le Christ est présent lui–même en toute personne qui a reçu le baptême et «va à l'église», il n'est pas séparé des gens et du monde, comme cela se passe dans l'Occident marqué par l'esprit ascétique du catholicisme. Ses chants ne sont pas trop rythmés ni trop gais, ce sont des complaintes nostalgiques *(doïna),* remplies de la perception d'autrui comme entité spirituelle. La chanson roumaine folklorique exprime une profonde communion entre les humains, et il existe en roumain un autre mot intraduisible, *dor,* le sentiment que l'on éprouve face à l'éloignement de l'être aimé, la tristesse, la nostalgie causée par la distance. Dans ces chants, la nature se transfigure autour de l'être aimé. Cela ouvre l'horizon des Roumains vers le mystère de l'au–delà qui remplit la personne et la projette vers Dieu.

La supériorité spirituelle de l'orthodoxie telle que la vit le peuple roumain ne rend pas celle–ci moins désireuse d'un rapprochement oecuménique de tous les chrétiens. L'union, ou la communion plus profonde entre les personnes, dont elle est le haut lieu, lui fait désirer l'unité d'une autre manière que ne l'envisagent les catholiques — qui sont unis extérieurement par un pouvoir dominateur — ou les protestants ou néoprotestants, trop individualistes. On sait que cette union aimante et profonde ne saurait se réaliser qu'en Christ, communiqué dans la Sainte Eucharistie, comme la vivent les chrétiens orthodoxes. L'orthodoxie vise l'union des chrétiens de même que dans un corps les membres se complètent par l'amour et l'entraide; un corps dont le Christ est la tête,

comme le dit saint Paul: «En effet, prenons la comparaison suivante: le corps est un, et pourtant, il a plusieurs membres; mais tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps: il en est de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul esprit en un seul corps» (Cor., 12, 12–13). L'orthodoxie vise cette unité des chrétiens à travers les sacrements, que Jésus lui–même a commandée: «Si vous observez les commandements, vous demeurerez dans mon amour, observant les commandements de mon Père, je demeure dans son amour... Ce que je vous commande, c'est de vous aimer les uns les autres» (Jean, 15, 10–17).

R.R. — *Pendant la dernière moitié de siècle on a essayé en Roumanie de dissocier brutalement la morale laïque de la religieuse, bien que l'orthodoxie ait été pendant près de deux millénaires le foyer de résistance de la nation. L'industrialisation excessive et l'exode vers les villes, d'autre part, ont affaibli la position du village roumain comme centre de spiritualité où la religion était l'étoile polaire dans la conservation des traditions et la limitation de l'aliénation... Pensez–vous que l'on puisse éliminer ce clivage, et atténuer la déroute dont bien de nos frères sont la proie?*

D.S. — Si la morale chrétienne n'a d'autre but que l'amour entre les hommes et dépassement de l'égoïsme, alors une telle morale ne saurait être remplacée. Au contraire, plus on est contraint — du fait de l'industrialisation et de l'urbanisation — de vivre en communautés larges, plus on est entassés, plus il faut faire d'efforts pour aimer son prochain. D'ailleurs, plus est dense l'agglomération où l'on vit, plus on se sent abandonné, plus on est solitaire. Cela ne cause aucune joie. C'est pourquoi nous devons faire l'effort de voir en chaque visage de la foule un visage digne d'être aimé, reflétant celui de Dieu. Aimant autrui, je surmonte moi–même la sécheresse de la solitude. D'ailleurs, le fait même de vivre en permanence au sein d'un groupement nombreux peut impulser ma quête du secret unique de chacun. Je peux m'enrichir spirituellement à travers ce que chacun pris à part me communique. La société moderne ouvre et demande à la foi chrétienne de nouveaux efforts, des efforts accrus de se réaliser plus pleinement elle–même et d'aider cette société à devenir plus profonde dans son humanité.

Propos recueillis par **Victor BOTEZ**

Une remarquable contribution en christologie

La personnalité du père Dumitru Stăniloae et son oeuvre monumentale sont évoquées dans de nombreux articles et études publiés en Roumanie et à l'étranger. Il est cependant impossible d'expliquer en quelques pages ce qu'il représente pour la pensée et l'écriture théologique roumaine, pour l'Orthodoxie en général et pour l'étude oecuménique actuelle. Son nom est associé à une vaste oeuvre, abordant tous les sujets–clés de la doctrine orthodoxe, à la création d'une théologie verticale et personnelle, à la recherche, dans l'homme et la culture actuelle, de racines nouvelles de la spiritualité orientale européenne. Pour comprendre et apprécier convenablement cette remarquable contribution, il nous faut non seulement une étude systématique et une analyse profonde, mais aussi d'authentiques prolégomènes conformes à son esprit et à sa vision théologique.[1]

L'ouvrage qui résume le mieux la vision théologique du père Stăniloae est, sans doute aucun, son manuel de *Théologie Dogmatique Orthodoxe.* Il ne s'agit pas là en fait d'un simple manuel universitaire, comme nous pourrions être enclins à penser, mais d'une vaste synthèse de théologie dogmatique orthodoxe, conçue et élaborée au plus haut niveau théologique, dans un exposé personnel, s'adressant surtout à ceux qui disposent d'une solide formation théologique et philosophique, d'une réceptivité aux vertus de la foi et d'une ouverture[2] aux significations spirituelles profondes de la théologie orthodoxe.

En élaborant cet ouvrage, l'auteur s'est efforcé, selon son propre témoignage, de «découvrir le sens spirituel des enseignements dogmatiques, de mettre en évidence leur vérité en correspondance avec les besoins profonds de l'âme, qui recherche son salut et qui suit sa voie en communion positive avec ses semblables, aboutissant ainsi à une certaine expérience de Dieu, comme communion suprême et source du pouvoir de communier»[3]. Le père Dumitru Stăniloae, qui est aussi professeur, a abandonné la méthode scolastique qui consiste à traiter les

dogmes comme des propositions abstraites; il utilise la méthode que l'on suppose avoir été utilisée par les Pères de l'Église en l'adaptant à notre temps: «Nous nous sommes efforcés de comprendre les enseignements de l'Eglise dans l'esprit des Pères, mais aussi de les entendre comme nous pensons qu'ils auraient entendus eux–mêmes de nos jours. Car ils n'auraient pas fait abstraction de notre époque, comme ils n'ont pas fait abstraction de la leur»[4].

Le père Dumitru Stăniloae place à la base de tout son édifice dogmatique la Personne du Sauveur, du Christ, Dieu véritable et homme véritable. L'une des contributions essentielles de l'auteur est de dire que le salut du fidèle dans l'Eglise ne peut être obtenu qu'en relation personnelle avec le Christ. Le père Stăniloae ne fait pas abstraction des actes du Christ, l'incarnation, le sacrifice, la résurrection ou l'ascension, mais il les voit toujours dans leur rapport intérieur ou ontologique avec la Personne du Messie. Ou bien, comme le dit l'auteur lui–même, «la dogmatique chrétienne présente l'oeuvre salvatrice et vivifiante de la Personne Divine du Christ devenu homme, ainsi que notre relation libre avec celle–ci, grâce à laquelle nous pouvons recevoir cette vie sans fin. L'on ne saurait vraiment parler dans le christianisme d'un «enseignement salvateur» et nous ne sommes pas sauvés par la loi, même par la loi de l'Ancien Testament, mais par la Personne de Jésus Christ... Ce ne sont pas la mort et la résurrection, comme sujets théologiques, qui constituent le centre de la théologie de Saint Paul l'Apôtre, mais le Christ crucifié et ressuscité»[5]. S'opposant à des tendances plus anciennes aussi bien qu'aux récentes de dissocier les actes salvateurs de la personne de Jésus Christ, fait qui a plongé le christianisme contemporain dans une crise spirituelle, le père Stăniloae indique que seule une relation personnelle d'amour avec le Christ offrait au croyant la force de s'élever, dans l'Eglise, à une ressemblance avec Dieu. L'on voit dès le début l'accent considérable que l'auteur place sur la notion de personne en général et sur celle du Christ tout spécialement.

Le Christ demeure cependant la pierre angulaire de la pensée chrétienne, y compris parce que c'est en Lui et par Lui que le mystère de la Sainte Trinité surnaturelle nous est communiqué. Et ceci non seulement lors du Baptême du Seigneur, lorsque l'Esprit descend sur lui et que la voix du Père le désigne comme son Fils, mais surtout dans les paroles de la prière qu'Il adresse au Père, avant la Passion: «Comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, ceux–ci seront en Nous pour que le

monde croie que c'est Toi qui m'as envoyé». (*Jean,* 17, 21). Partant de ce texte, le père Dumitru Stăniloae met en évidence la spécificité inexprimée de la communion trinitaire qui repose sur la capacité des *Moi* divins de s'interpénétrer et de se comprendre réciproquement, ce qu'il définit comme une *intersubjectivité* divine. «La parfaite communion ne se réalise qu'entre les personnes qui sont et se font transparentes comme des sujets purs. Plus ils sont et s'avèrent des sujets, plus grandes et plus libres sont la communion et la communicativité de leurs rapports, plus s'accentuent leur intériorité et compénétration sciemment réciproque, réalisant une grande *intersubjectivité.* Le caractère pur des Sujets divins implique une parfaite *intersubjectivité* de ceux–ci. C'est pourquoi on parle d'un Dieu unique et de trois Moi. Les trois sujets ne se détachent pas l'Un de l'Autre, l'Un de la conscience des Autres, pour mettre en évidence la Divinité subsistant séparément. La subjectivité d'aucun Moi divin n'est ainsi diminuée, elle est au contraire élargie, comprenant d'une certaine manière les autres aussi. Chacun vit aussi leurs modes d'être la personne divine, mais pas comme les siennes, mais comme les Leurs. Tout comme le Père divin vit la subjectivité du Fils dans sa propre subjectivité paternelle, sans les mélanger, mais en les intensifiant, de même le Fils vit la subjectivité paternelle du Père dans sa propre subjectivité filiale, ou en tant que Fils. Dans la Trinité, tout est commun et périchorétique, sans que dans ce mouvement commun de la subjectivité de l'Un dans l'Autre les modes distincts de vivre ensemble cette subjectivité se confondent»[6].

Pour le père Stăniloae cette *intersubjectivité* divine repose sur le lien intérieur entre le Père et le Fils donné par le Saint–Esprit, en tant qu'Esprit de la communion et de l'amour. Toute tentative de transformer ce lien intérieur en un lien extérieur, comme il est actuellement d'usage dans la majeure partie de la théologie chrétienne, rend impossible l'*intersubjectivité* des «Moi» divins, leur capacité de se contenir réciproquement les Uns les Autres, et donne lieu à l'individualisme et au collectivisme, qui ne veulent rien savoir de la communion, l'un parce qu'il isole la personne en soi, l'autre parce qu'il la plonge dans la masse anonyme de la nature. «Ce n'est que dans cet abandon de soi de chaque personne pour une autre que se manifeste l'amour parfait et ce n'est que lui qui rend possible l'union opposée à l'individualisme. Le péché de l'individualisme nous empêche de nous entendre dans la perfection de l'amour et de l'union de la Sainte Trinité, qui se concilient par l'inter-

subjectivité avec conservation des personnes»[7]. L'*intersubjectivité* divine, que le Père Stăniloae souligne avec une telle intensité, est seule capable de dépasser l'individualisme ou le collectivisme (plotinien, nirvanique ou marxiste), les deux étant l'expression de l'état de péché dans lequel l'homme vit, pour mettre véritablement en valeur, à la lumière de la Révélation apportée par le Christ, le Mystère de la Sainte Trinité, en tant que tel et en tant que structure du suprême amour. Ainsi compris, ce Saint Sacrement acquiert une importance décisive non seulement pour le christianisme en tant que tel, mais aussi pour la compréhension de la création et de l'Eglise, pour le dialogue avec les sciences contemporaines.

Le rôle considérable de Jésus Christ dans la théologie chrétienne s'explique par le fait qu'il n'est pas seulement la Parole Rédemptrice ou Salvatrice, mais aussi la Parole créatrice. Selon le texte des Évangiles «toute chose a été faite par elle et rien de ce qui a été fait, n'a été fait sans elle» (en tant que Logos ou Parole divine). *(Jean,* 1, 3). C'est en vertu de ce fait que saint Maxime le Confesseur a indiqué que toute la création avait son fondement dans une rationalité trouvant son origine dans la Parole Divine, dans la Raison suprême, la deuxième Personne de la Sainte Trinité. Toutes les raisons des choses dont se compose l'univers visible et invisible tirent leur source du Verbe, à travers les énergies divines incréées et retournent au Verbe. La centralité du Verbe dans la création est mise en évidence par saint Maxime le Confesseur, lorsqu'il dit que «les raisons multiples sont une et la raison unique est multiple. C'est par l'extériorisation bienfaisante, constructrice et porteuse de Celui qui est Un dans les êtres, que la Raison unique est multiple, et c'est par le retour des multiples et par le rapport et la providence qui guide les multiples vers leur origine et vers le centre des choses dont elles ont pris leur départ et qui les rassemble toutes, que les multiples sont une».[8]

Le Père Stăniloae prend ainsi fermement position contre la relation extérieure entre Dieu et le cosmos, issue du concept périmé d'une matière amorphe[9], c'est-à-dire une matière sans fondement spirituel intérieur en tant que rationalité de la création, concept qui a isolé Dieu du monde dans une transcendance inaccessible, qui a en même temps séparé le monde de Dieu, contribuant à sa sécularisation. En opposition à ce rapport mécaniciste entre Dieu et le monde, rapport de cause à effet, qui a produit de véritables ravages spirituels dans la vie chrétienne, le père Dumitru Stăniloae milite pour la rationalité de la création qui

constitue sa structure intérieure, pour un rapport intérieur entre la créature et son Créateur, de manière à ce que Dieu n'agisse pas mécaniquement sur la création, c'est a dire du dehors, mais dynamiquement et spirituellement, de l'intérieur de celle–ci. «Le monde s'est développé par l'orientation qu'exerce Dieu sur les énergies compensantes, dit l'auteur, jusqu'à ce que par une action spéciale de Dieu ne fut créé l'organisme biologique, dans lequel, grâce au „souffle" de Dieu, prit naissance l'âme rationnelle à l'image de Dieu lui–même, capable de dialogue avec Dieu et aspirant à une communion toujours plus profonde avec Lui, âme investie à cette fin dès le début de la Grâce divine ou mise en rapport avec Dieu»[10].

Le mérite de ces considérations est non seulement de représenter une tentative de réconciliation entre le créationisme et l'évolutionnisme, mais surtout de faire de la création entière, à travers sa rationalité intérieure, un moyen de dialogue entre Dieu et l'homme, entre l'esprit humain et l'Esprit suprême. Ou bien, comme le dit le père Stăniloae, «la rationalité du Cosmos est une preuve du fait qu'il est le produit d'un être rationnel, car la rationalité, en tant qu'aspect de la réalité destinée à être connue, est inexplicable sans un esprit conscient qui la connaisse depuis sa création et même avant et qui continue de la connaître parallèlement à sa conservation. D'autre part, le Cosmos lui–même et sa rationalité seraient dépourvus de sens sans la raison humaine qui le connaisse compte tenu de sa rationalité. La rationalité du cosmos n'a de sens que si celui–ci a été pensé avant sa création en toute sa continuité par un être créateur et connaisseur, étant conduit à l'existence afin d'être connu par un être pour lequel celui–ci l'a créé dans le but d'établir par son intermédiaire un dialogue avec cet être rationnel. C'est le contenu de la révélation naturelle».[11] L'accent considérable que le père Stăniloae place sur cette rationalité intérieure de la création, en tant que moyen de dialogue entre l'Esprit divin et l'esprit humain, est d'autant plus justifié que la science contemporaine, qui a profondément pénétré dans le monde du microcosme, frappant aux portes de la transcendance, est parvenue à la conclusion que l'univers ne repose pas sur une matière universelle, mais sur un Esprit universel. La science vient ainsi confirmer, après un millénaire et demi, l'intuition géniale de saint Maxime le Confesseur.

Il nous reste encore pour finir à parler aussi de la qualité du Christ, celle de Rédempteur et de Chef de l'Eglise, en tant que corps sien. En

prenant le corps d'un homme, par son sacrifice, sa Résurrection et son ascension, le Christ a transfiguré Son propre corps et s'est placé à la droite du Père, sur le trône de sa Gloire céleste, en qualité de Chef de l'Eglise, par l'oeuvre du Saint Esprit qu'il a fait descendre sur les Saints Apôtres lors de la Pentecôte. Cette fois encore le père Stăniloae s'oppose fermement à toute tentative d'expliquer le lien entre le Christ et l'Eglise en termes exclusivement extérieurs et horizontaux, militant pour une relation dynamique intérieure entre l'Eglise et le Christ à travers le Saint Esprit. Se rapportant à l'expression biblique et paulinienne: «Le Christ s'est fait notre justice», le père Stăniloae dit qu'il ne s'agit pas là d'une justice extérieure, mais d'une justice intérieure. Cette justice irradie du corps du Christ dans tous ceux qui s'allient à Lui par la foi et qui utilisent le pouvoir qui leur vient ainsi pour se rendre à Son image. Le corps divinisé du Seigneur, porté en état de justice et glorifié, ressuscité et élevé aux cieux, est communiqué par les Saints Sacrements et demeure toujours présent et vivant par le Saint Esprit dans la création. En cette situation il se nomme Eglise. L'Eglise est ainsi le corps bienheureux du Seigneur développé. «Le salut, compris non pas comme une justification juridiquement attribuée à ceux qui croient en Dieu, mais comme une vie nouvelle irradiant directement du corps saint et ressuscité dans le corps mystique du Christ qui est l'Eglise, c'est-à-dire comme un effet de la communion personnelle des fidèles avec le Christ, n'est plus une position extérieure, mais une qualité nouvelle en continuel développement de l'homme»[12].

Comme nous avons pu le remarquer, l'une des principales contributions du père Stăniloae est de renoncer dans la théologie dogmatique aux simples liens extérieurs en faveur de rapports intérieurs au niveau de la Sainte Trinité, de la création ou de l'Eglise. Ceci pourrait faire penser que l'auteur milite pour une théologie piétiste encourageant le fidèle à fuir le monde. Rien de plus faux. Car la spiritualité de la théologie dogmatique du Père Stăniloae ne s'adresse pas, à la manière des piétistes, uniquement à l'âme humaine, mais aussi au corps humain. Profondément enracinée dans la tradition philocallique, la spiritualité authentiquement chrétienne ne se dresse pas contre le corps en tant que tel, mais contre les passions charnelles, en tant que mouvements irrationnels nuisibles à l'être humain, passions qu'elle tend à convertir par l'oeuvre du Saint Esprit, du Christ et de l'Eglise, en mouvements rationnels, conformes à la nature du corps, c'est-à-dire en vertus, qui

contribuent à la transfiguration de l'homme en son entier. Le père Stăniloae présente le corps ressuscité du Christ, comme un mystère de la matière transfigurée.

Or, dès l'instant où la spiritualité tend à transfigurer non seulement l'âme, mais aussi le corps — transfiguration qui commence en ce bas-monde et qui sera parachevée dans le monde à venir —, il est évident que, loin de favoriser la fuite hors du monde, elle engage le fidèle à la responsabilité vis-à-vis de la société. C'est la raison pour laquelle le père Stăniloae consacre des pages entières à la responsabilité chrétienne devant Dieu, devant nos semblables et devant le monde. Si l'auteur accentue particulièrement les relations intérieures et personnelles du Christ et de l'Eglise c'est parce que la transformation de l'homme n'est pas réalisée uniquement par le changement des structures extérieures, en sens marxiste, mais tout d'abord par la transfiguration intérieure des fidèles dans le Christ et l'Eglise par l'Esprit Saint. Et cette transfiguration ne devient possible que lorsque l'esprit n'est plus extérieur à la matière, mais intérieure à celle-ci. Aussi paradoxale que la chose peut paraître, le Père Stăniloae a indiqué, à la lumière de la tradition patristique, que la matière est une concentration d'esprit et d'énergie. Et la vérité de ces affirmations a été pleinement prouvée par les progrès de la physique fondamentale contemporaine.

Dumitru POPESCU
docteur en théologie

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

1 Ioan Bria, *Hommage au Père Dumitru Stăniloae à son 75e anniversaire*, «Ortodoxia», Bucarest, XXX (1978) p. 25;
2 Dumitru Radu, *Le Père Dumitru Stăniloae à 80 ans. Sa personnalité et sa réflexion théologique dans le contexte de l'Orthodoxie roumaine*, «Studii Teologice» XXXV (1983), № 9-10, p. 69;
3 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Bucarest, 1978, Ier tome, p. 5.
4 *Ibidem*, p. 6;
5 *Ibidem*, IIe tome, p. 103;
6 *Ibidem*, Ier tome, p. 305;
7 *Ibidem*, p. 306;
8 *St. Maxime le Confesseur*, Ambigua P. G., col. 1081 C;
9 Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, Ier tome, p. 360;
10 *Ibidem*, p. 334;
11 *Ibidem*, p. 11;
12 *Ibidem*, IIe tome, p. 339.

Au coeur du christianisme

Le professeur Dumitru Stăniloae m'a prié d'introduire par une préface l'édition allemande de sa grande oeuvre dogmatique. C'est avec plaisir que j'accepte cette proposition qui me donne l'occasion d'exprimer tout le respect et l'amitié que j'ai pour ce grand théologien orthodoxe.

L'événement oecuménique le plus important des vingt-cinq dernières années a été sans nul doute l'entrée de l'église orthodoxe au Conseil Oecuménique des Eglises, à New Delhi, en 1961. Les théologiens orthodoxes définissent depuis, pas à pas, leur mission et formulent leur message au sein du christianisme mondial. Et c'est avec un étonnement croissant et un profond intérêt que les théologiens occidentaux découvrent peu à peu depuis toute la richesse des traditions orthodoxes.

Cela peut paraître étrange, mais à ma connaissance il n'existe pas encore de dogmatique orthodoxe en langue allemande, qui permette à la théologie orthodoxe de participer aux débats oecuméniques de chez nous. C'est peut-être pourquoi aux rencontres des théologiens évangéliques et catholiques, l'on ressent sans cesse l'absence de la voix de l'orthodoxie. Il est d'autant plus heureux que grâce à cette traduction allemande de la *Théologie Dogmatique Orthodoxe,* publiée en 1978 en trois volumes à Bucarest, nous pouvons présenter non seulement une oeuvre de ce genre, mais aussi l'une des meilleures et récentes présentations d'ensemble de la théologie dogmatique orthodoxe. Généralement peu connu en Occident, l'auteur est le théologien orthodoxe le plus influent et le plus créatif de notre époque.

La théologie orthodoxe roumaine a depuis toujours été un pont spirituel entre les traditions orthodoxes grecque et russe. Elle est aussi — de par sa situation linguistique et culturelle — un pont entre la théologie des églises orientales et occidentales.

Le professeur Dumitru Stăniloae a brillamment réussi dans son oeuvre ces deux types de liaisons. C'est à juste titre qu'il a été nommé un véritable «théologien pan-orthodoxe». Du point de vue occidental, on peut ajouter que tout en étant profondément et fermement ancré dans sa propre tradition, il est aussi devenu un véritable «théologien oecuménique». Ceux qui ont eu l'occasion de le connaître personnellement et qui ont pu l'observer dans un cercle de théologiens et prêtres roumains sont impressionnés par l'unité entre la théologie et la spiritualité qui a modelé sa personnalité. Le professeur Stăniloae est non seulement une personne avisée et sage, mais il est aussi vénéré par beaucoup de gens comme leur «père spirituel». Il nous rappelle souvent des personnalités théologiques similaires de l'Occident, tels Karl Barth et Karl Ratner. La vie théologique et la spiritualité vivante coïncident, si l'on peut dire, dans la simplicité du coeur.

Dumitru Stăniloae est un théologien dont la manière de penser est tout à fait trinitaire. Sa vision dynamique de l'enseignement orthodoxe sur la Trinité trouvera chez nous un libre champs de discussion et sera accueillie avec le plus grand intérêt. C'est peut-être dans l'un des enseignements les plus anciens de la théologie chrétienne, formulé et dogmatisé depuis plus de mille cinq cents ans et transmis d'habitude depuis par la seule tradition, que les nouvelles découvertes de notre époque nous attendent.

Un bon livre n'a pas besoin de bons voeux pour son lancement. Nous pouvons cependant remercier pour le travail compris en ce livre et pour la communion dans la connaissance théologique qu'elle permet. Notre avant-propos n'est en ce sens qu'une parole de gratitude.

Tübingen, le 5 août 1984 **Jürgen MOLTMANN**

Le plus grand théologien orthodoxe

Le Père Dumitru Stăniloae est certainement aujourd'hui le plus grand théologien orthodoxe. A mesure qu'elle sera traduite dans les langues occidentales, son oeuvre s'affirmera comme une des créations majeures de la pensée chrétienne dans la seconde moitié de notre siècle.

Dumitru Stăniloae est né en Transylvanie, le 16 novembre 1903. Dès son enfance, il s'est impregné de la spiritualité du peuple roumain, d'autant plus intense dans cette région qu'elle fut longtemps contestée par la domination étrangère. Pour suggérer brièvement cette piété originale, il faut mentionner un amour profond de la vie nourri par les fêtes de l'Eglise et tout le cycle liturgique, de sorte que les gestes les plus quotidiens deviennent liturgiques; un équilibre assez rare dans le monde orthodoxe entre le sens de la contemplation (porté par une tradition hésychaste ininterrompue) et le service concret, pratique, des hommes; la familiarité du mystère: bien des légendes populaires montrent Dieu et saint Pierre parcourant la terre pour aider ceux qui souffrent et punir les injustes, et les petites églises, non seulement rurales mais urbaines, sont pleines de chaleur, la vie et l'affection y circulent, on apporte à l'office du soir, pour les faire bénir, les nourritures qu'on partagera ensuite. [...]

Je voudrais terminer cette introduction sur une note personnelle. Le Père Dumitru, pour moi, c'est d'abord une présence, je dirais presque: une intercession. Bien des notations par lesquelles il suggère le rayonnement d'un saint au début de ce livre — lui-même se rangeant parmi les pécheurs qui viennent chercher réconfort auprès d'un tel homme —, il me semble qu'on pourrait les lui appliquer. Oui, cette tendresse, cette douceur, cette attention aux autres, cette extrême délicatesse... Quand je rencontre le Père Dumitru, je ne puis m'empêcher de penser à saint Jean dans son grand âge, répétant que «Dieu est amour» et que «Celui qui aime son frère demeure dans la lumière». Il faut ajouter une impression de force. Les hommes de Transylvanie sont réputés pour leur vigueur réalisatrice, dans le travail de l'esprit comme dans celui des mains. Le Père Dumitru incarne les vertus de sa race: de haute taille, vigoureux, et l'immensité de son oeuvre témoignant d'une puissance de travail assez peu commune. Quand l'éprouve quelque misère du grand âge, c'est en se remettant à la tâche qu'il se guérit. Je l'ai vu au milieu d'intellectuels roumains à l'intelligence aiguë, ironique, pour lesquels il est un témoin de sagesse et de sens. Je l'ai vue au milieu de moines ou de moniales qui vivent de sa *Philocalie*. Je l'ai entendu improviser, sans la moindre note, et parler longuement de la tendresse de Dieu devant des auditoires occidentaux qui sont restés marqués par sa paix et sa lumière. A plusieurs reprises, je me suis entretenu avec lui. Je peux attester que les pages qu'on va lire ne sont pas seulement d'un grand intellectuel, mais d'un grand spirituel; qu'elles sont le fruit d'une vie donnée, vouée, tout entière placée sous le signe de la «Croix vivifiante».

Olivier CLÉMENT

---

* On peut lire de lui, en traduction française, *Dieu est amour*, éd. Labor et Fides, Genève, 1980, et de nombreux articles dans les revues *Contacts* et *Irenikon*. Nous remercions vivement la rédaction de cette dernière revue de nous avoir permis de reprendre dans la première partie de ce livre les articles du Père Stăniloae parus sous le titre Bréviaire hésychaste. O.C.

La persévérance du témoignage

Depuis son retour, en 1963, à l'enseignement, à une chaire de l'Institut de Théologie de Bucarest, D. Stăniloae a repris son travail particulièrement productif. Paradoxalement en apparence, son intérêt majeur s'est orienté vers l'édition de textes monastiques: il tentera ainsi d'englober dans une orthodoxie équilibrée l'ensemble de la création, le monde et la culture humaine. Avec de fréquentes références à saint Maxime le Confesseur et à la doctrine du Logos créateur professée par celui-ci, Stăniloae voit dans l'incarnation du Verbe la base de la totale et définitive transfiguration du Cosmos. Bien que critiqué parfois pour son optimisme ontologique et son refus de réfléchir à la rupture intérieure de la création à la suite de la chute dans le péché, Stăniloae demeure, par l'exemple de sa propre vie et la persévérance du témoignage, un théologien de l'espoir. Dans son approche tout aussi positive du rapport entre l'orthodoxie et le christianisme occidental, il prouve la justesse de ses convictions, sans nul compromis, en soutenant que c'était là plutôt une solution généralement libératrice qu'une manière de juger les autres.

Pendant près d'un demi-siècle, Stăniloae a lutté contre la scolastique routinière laquelle, selon lui, remplacerait la substance et l'imagination par une présomption académique sans consistance. C'est ainsi qu'il a procédé au nom d'une orthodoxie «catholique» et dynamique. Il est vraiment un homme d'Eglise et sa voix mérite d'être entendue partout.

John MEYENDORFF

Le mythe du dictateur roumain dans les romans français et anglais (1970–1990)

Il est des terres d'exil ignorées dans les romans français et anglais contemporains. L'une de ces contrées méconnues se situe aux confins des mondes francophone et anglophone, aux frontières mal connues des littératures française et anglaise, et aussi roumaine d'expression française ou anglaise. Là, pourtant, a commencé à surgir depuis 1970 un mythe politique et littéraire nouveau, celui du dictateur roumain, en un lieu presque apatride, rejeté en dehors de la littérature roumaine en langue roumaine lorsqu'il s'agit d'écrits publiés par des Roumains, et relégué aux marches de la littérature anglaise ou française quand il s'agit d'oeuvres composées par des Anglais ou par des Français en raison du caractère en apparence étranger des préoccupations qui y sont évoquées. Ces livres se sont multipliés entre 1970 et 1990. L'originalité en est incontestable. Ils n'ont en effet qu'un sujet unique: la description du «drame roumain»[1]. Ils évoquent tous d'une manière plus ou moins voilée l'histoire récente de la Roumanie et de ses régimes successifs depuis la fin de la première guerre mondiale, la monarchie jusqu'en 1947, l'Etat national de 1940 à 1944, l'instauration de la République populaire en 1947 puis de la République socialiste de 1965 à 1990. L'expérience de la dictature, telle que la Roumanie a pu la subir à des époques diverses et sous des dénominations différentes, la transformation de ce pays en un Etat totalitaire théocratique, l'abandon du peuple roumain à des formes de religions politiques ou séculières frelatées, à un culte d'un nouveau dieu, d'un «homme déifié»[2], son dictateur, fournissent la trame et la matière de ces romans. Ils constituent pour cette raison un témoignage unique dans la littérature européenne sur l'émergence d'un mythe nouveau dont le statut reste encore très incertain. Qu'en est-il? Quelle perception en ont eue les écrivains concernés, qu'ils aient été anglais, français ou roumains? Jusqu'à quel point l'ambiguïté de ces tentatives de description procède-t-elle d'une quadruple équivoque sur ce que l'on considère en France et en Angleterre comme le littéraire, le politique, le religieux et le mythe?

I. L'altération du littéraire

L'altération du caractère littéraire de ces oeuvres est une première source d'équivoque. Sont-ce de mauvais bons livres ou de «bons mauvais livres»[3], pour reprendre une distinction qui était chère jadis à G. Orwell, l'auteur de *1984*[4]? L'un des écrivains étudiés, A. Sillitoe, ne s'y trompe pas puisqu'il prend la précaution de s'excuser dans *Travels in Nihilon*[5] d'avoir donné à ses relations de voyage la «forme d'un roman»[6] comme si le choix du sujet ne pouvait relever de la littérature, à moins que cette impression de malaise et

de dégradation ne tienne à la manière dont l'utopie, l'histoire et l'actualité sont maltraitées dans cette production. L'utopie, tout d'abord, le fantastique, la projection de la réalité en des lieux imaginaires et à une époque indéterminée mais immédiatement contemporaine, en un pays fictif, la Nihilonie dans *Travels in Nihilon* d'A. Sillitoe en 1971, la Caronie dans *Roman Roi* de R. Camus[7] en 1983, la Doumarie dans *Mort d'un poète* de M. Del Castillo[8] en 1989. Mais, si *Travels in Nihilon* d'A. Sillitoe s'inscrit dans la tradition anti-utopique anglaise des voyages aux pays de nulle part, *Roman Roi* de R. Camus et *Mort d'un poète* de M. Del Castillo se présentent davantage comme des chroniques historiques directement inspirées par l'actualité. L'histoire de la Caronie est celle de la Roumanie jusqu'en 1947, et celle de la Doumarie est une prémonition de ce que fut la fin du règne de N. Ceaușescu en 1989. En comparaison, *Le Palais des Claques* de P. Bruckner[9], publié en 1986, n'est qu'une pochade burlesque. A l'inverse, les autres livres que l'on rencontre relèvent plutôt d'une littérature du témoignage sans apprêt en apparence, soit d'étrangers comme *Une Mort roumaine* de C. Durandin[10] en 1988, soit d'exilés comme *Peste à Bucarest* de T. Eliad[11] ou *La Moisson* de P. Dumitriu[12] en 1989, soit de gens ordinaires comme *La Saison morte, Une histoire roumaine* de G. Horodinca[13] en 1990, soit de dissidents et de victimes comme *Un Sosie en cavale* d'O. Orlea[14] en 1986, *Persécutez Boèce* de V. Horia[15] en 1987, *L'Evasion silencieuse* de L. Constante[16] et *Le Cachot des marionnettes* de M. Cancicov[17] en 1990. Un dernier titre, plus provoquant, *Elena Ceaușescu, Carnets secrets*, de P. Rambaud et de F. Szpiner[18], édité en 1990, tranche nettement et ressort de ce que l'on pourrait appeler des «écrits dictatoriaux apocryphes» dont *Un Testament de Staline* de J. Cau[19] en France, en 1956, à propos de J. Staline, et *The Portage to San Cristobal of A. H.* de G., Steiner[20] en Angletere en 1981, à propos d'A. Hitler, seraient d'autres exemples plus élaborés sur un plan littéraire. Le corps de ces oeuvres est disparate. Presque tous les genres s'y trouvent représentés, des faux journaux intimes aux véritables histoires roumaines, aux romans, aux récits, aux libelles, aux documents, aux chroniques, aux contre-utopies. Aucune forme d'expression particulière n'y est privilégiée. Rien n'y est non plus franchement littéraire et, de l'aveu de P. Rambaud et de F. Szpiner, «l'extrême nullité [des] notes»[21] des carnets soi-disants secrets d'E. Ceaușescu serait une preuve de l'ambiguïté et de l'échec de ces tentatives d'écriture romanesque.

II. La dégradation du politique

L'altération du politique, l'exaspération du pouvoir, le mélange de références doctrinales souvent incohérentes qui tentent d'en justifier le caractère absolu en ce mystérieux «pays mythique»[22] tantôt trop réel tantôt trop fantastique où s'affrontent la description du stalinisme, les souvenirs du nazisme et du fascisme et l'exacerbation du nationalisme, est une seconde source de malaise et d'équivoque. La formulation la plus provocante de cet embarras se trouve contenue dans la manière dont A. Sillitoe imagine la Roumanie dans *Travels in Nihilon* sous les traits d'une «dictature démocratique et socialiste de la libre-entreprise capitaliste et nihiliste de la République de Nihilon»[23]. Il en résulte aussi une différence de regard. De *Travels in Nihilon*

d'A. Sillitoe au *Palais des Claques* de P. Bruckner ou à *Mort d'un poète* de M. Del Castillo, les romans anglais et français dénoncent la nature solitaire et totalitaire de ce pouvoir mais ils y restent étrangers. La condamnation est portée de l'extérieur, de pays, la France ou l'Angleterre, «où ces pratiques (...) ont cessé d'exister»[24] ou n'ont jamais existé. Les récits roumains, de *Peste à Bucarest* de T. Eliad, *La Moisson* de P. Dumitriu, *La Saison morte* de G. Horodinca à *Un Sosie en Cavale* d'O. Orlea en décrivent en revanche l'expérience familière ou extrême, subie dans l'horreur d'une indifférence quotidienne qui finit par paraître presque normale. A. l'inverse, *Une Mort roumaine* de C. Durandin dont l'héroïne, Alise, est une Française d'ascendance roumaine qui refuse de rompre complètement avec sa patrie d'origine et qui disparaît, une nuit d'un 24 décembre, dans la Roumanie de Ceaușescu, dans les convulsions d'une invasion étrangère, montre à quel déchirement peut conduire une intelligence trop aiguë des contradictions du «destin tragique»[25] de la Roumanie. L'inspiration du *Cachot des Marionnettes* de M. Cancicov, de *L'Evasion silencieuse* de L. Constante et de *Persécutez Boèce* de V. Horia est beaucoup plus cellulaire. Ces trois récits décrivent ce qu'il en fut de l'expérience de la dictature dans les geôles, et dans les prisons.Ils constituent des documents accablants sur ce qu'il fut de l'arbitraire et de la violence de l'oppression qui furent subis par tout un peuple pendant des dizaines d'années. De fait, dans ces derniers livres, la prison devient une autre «image de l'étranger»[26] et de l'aliénation, un «symbole vivant et palpable de ce qui s'était passé dans le pays après la guerre»[27]. *Roman Roi* de R. Camus, dont on peut se demander au passage qui fut exactement l'auteur, en propose un essai d'explication historique romancé dont le mérite est d'insister sur la continuité historique de ces dictatures. Une sorte de malédiction semble avoir en effet abandonné la Roumanie aux caprices de «petits dieux aveugles et cruels»[28], comme le déplore V. Horia dans *Persécutez Boèce,* ou à une espèce de mal fatal qui déterminerait l'étrange des Roumains, du moins d'après T. Eliad dans *Peste à Bucarest,* à savoir que, «dès qu'un despote part et qu'un autre arrive, on adore le premier et on hait le second»[29]. L'autoritarisme serait donc une structure fondamentale de la conception du pouvoir en Roumanie. La déviation du stalinisme sous l'influence de N.Ceaușescu, l'aventure de l'Etat national et légionnaire du maréchal I. Antonescu auparavant, le nationalisme et le populisme n'en auraient été que des variantes successives.

III. La dénaturation du religieux

La dénaturation du religieux est une autre source de paradoxe. L'enflure du culte de la personnalité, tel qu'il a pu être pratiqué en Roumanie entre 1965 et 1989 et tel qu'il a pu renchérir sur des traits millénaristes ou nihilistes, se trouve dénoncé sur tous les tons et sur tous les modes dans ces livres. *Une Mort roumaine* de C. Durandin en décrit les aspects vécus que des étrangers de passage pouvaient en saisir de l'extérieur. *La Moisson* de P. Dimitriu, *Peste à Bucarest* de T. Eliad, *La Saison morte* de G. Horodinca en retracent les agressions journalières de l'intérieur, dans la vie quotidienne des gens simples, à Bucarest, à la campagne ou dans les montagnes. *Mort d'un*

poète de M. Del Castillo, *Un Sosie en cavale* d'O. Orlea l'imaginent tel que pouvaient le percevoir des ministres et des membres de l'entourage proche des dictateurs, le maréchal Carol Oussek et sa sémillante épouse, Alexandra, la Mère de tous les Peuples, dans *Mort d'un poète,* le Président Kouty et son épouse Bien-Aimée dans *Un Sosie en cavale.* Des sosies malheureux en partagent l'expérience avec ces mêmes dictateurs, aussi bien dans *Un Sosie en cavale* d'O. Orlea que dans *Le Palais des claques* de P.Bruckner.*Elena Ceaușescu, Carnets secrets* de P. Rambaud et de F. Szpiner en tient une relation intime orgueilleuse, imaginée du point de vue de la dictatrice. Déjà, en 1984, un homme d'Etat français, A. Conte, dans son énorme compilation sur *Les Dictateurs du XXe siècle*[30] s'était demandé à propos de N. et d'E. Ceaușescu comment l'univers marxiste avait pu sécréter ce «culte de la personnalité ceaușescuesque»[31]. N. Ceaușescu, observait-il, se faisait aduler comme la «conscience éveillée du monde contemporain»[32], le «Premier»[33], le «Père, le Fils, le Phare, le Guide, l'Etoile du Matin, le Danube, le Carpate, l'Acte suprême (...) le *conducator* (...), le Chêne, le Roc, le Sapin, le Penseur Créateur de la Roumanie moderne, le plus génial des génies, l'Etendard des grandes idées révolutionnaires»[34]. Quant à son épouse, «Elena [était] le „diamant de la mer Noire", la „mère modèle", la „femme la plus juste sur terre", [une] „enchanteresse" dont „le sourire bon et tendre remplace le soleil les jours de ciel couvert»[35]. La dérision de ces hyperboles apparaît avec le recul du temps comme totale.Nicolae et Elena Ceaușescu ne fixaient pas moins «l'un des moindres paradoxes du XXe siècle»[36], concluait A. Conte. P. Rambaud et F. Szpiner en condamnent «l'énormité risible»[37], le «dégoût à l'état pur»[38], et d'une manière plus générale, les traits ubuesques de ce culte artificiel. Il reste que la politique était devenue la religion de la société et que ces pratiques renvoyaient à des processus très troubles de «sacralisation du politique»[39] dont le nazisme et le stalinisme ont été au XXe siècle les deux grands exemples historiques. La démocratie socialiste roumaine n'en a été qu'un autre témoignage. Or, la religiosité frelatée de ces religions politiques modernes ébranle des ressorts puissants, des «forces inconscientes»[40]. Seul V. Horia en esquisse une analyse dans *Persécutez Boèce* lorsqu'il imagine que son héros, Thomas, un dissident condamné à une peine de relégation quelque part du côté du delta du Danube, retrouve, cachés dans la cabane qu'il habite, les mémoires d'un autre prisonnier qui l'y avait précédé, un professeur Diaconu. Celui-ci, apprend Thomas, aurait rencontré C. G. Jung à Paris en 1943. L'entretien entre Jung et Diaconu aurait pressenti la venue de «temps obscurs»[41] dont les peuples devaient être les victimes. Des décennies passeraient «avant qu'il y ait éclaircissement»[42]. V. Horia se contente de l'entrevoir. Les autres écrivains ne proposent pas plus d'explication à cette «double altération (...) du religieux [et] du politique»[43] qui paraît caractériser cette permanence de l'autoritarisme. Ces livres se contentent de le constater et cette dénaturation du sentiment religieux reste un autre mystère de la Roumanie contemporaine.

IV. L'inflexion du mythe

L'inflexion du mythe qui se caractérise par un éclatement des images et des représentations des dictateurs dans cette littérature est une dernière cause de malaise. Les descriptions en sont nombreuses. Mais il est de ces portraits qui sont parfaitement fantaisistes comme celui du Président Gondran, qui aspire à changer le monde dans *Le Palais des claques* de P. Bruckner et qui dirige «d'une main de fer son petit pays situé quelque part entre la Suisse, la France, l'Allemagne, l'Asie et l'Afrique»[44]. Il en est d'autres qui sont absolument anonymes comme le Président Nil dans *Travels in Nihilon* d'A. Sillitoe, dont personne n'a jamais vu le vrai visage ni ne connaît la véritable identité. Il en est qui sont plus aisément identifiables comme ce Président et cette Présidente qui apparaissent dans *Une Mort roumaine* de C. Durandin, qui se nomment Kouty et Aimée dans *Un Sosie en cavale* d'O. Orlea, qui s'appellent le Maréchal Carol Oussek et Alexandra Oussekina dans *Mort d'un poète* de M. Del Castillo, et qui sont enfin Nicolae et Elena Ceaușescu dans *Elena Ceaușescu. Carnet secrets* de P. Rambaud et F. Szpiner. Et ce dernier couple, dans ces carnets intimes, se révèle lié à des amis, le «Lider Maximo»[45], Fidel Castro, le maître de Cuba, les «Kim»[46], Kim Il Sung et son fils, les dictateurs de la Corée du Nord, et Pol Pot[47], le sinistre chef des Khmers rouges au Cambodge. Le modèle commun aurait été A. Hitler, dont Elena Ceaușescu ne cite pas le nom dans ses carnets intimes apocryphes mais dont elle dit avoir apprécié «l'excellent bouquin (...), *Mon Combat* (...), bourré d'idées très astucieuses»[48]. La réalité est sans doute plus complexe, ainsi que le suggère la lecture de *Roman Roi* de R. Camus dont l'intérêt particulier est de démontrer comment se substituent dans cette mythologie méconnue les références les plus contradictoires. De 1927 à 1948, l'histoire de la Caronie aurait été dominée par l'action d'une succession de souverains constitutionnels, les rois Pierre Ier et Roman II, qui auraient tenté en vain d'imposer la démocratie à leurs sujets. Une régence, exercée de 1930 à 1933 sur un modèle mussolinien et hitlérien par un «dictateur hésitant»[49], le Régent Paul, coupe ces règnes respectifs. En 1940, un désastre, la défaite de son pays face à la Hongrie et à l'Allemagne coalisées contraint le roi Roman II à exiger les pleins pouvoirs de son parlement, et à exercer l'équivalent d'une dictature républicaine de salut public. Un militaire, le Maréchal Warohlmeck, s'emparera vite de la réalité du pouvoir, acceptera de s'allier à l'Allemagne et déclarera la guerre à l'Union Soviétique le 22 juin 1941. En 1944, ce sera de nouveau la défaite, l'occupation par les troupes soviétiques et une brève tentative de rétablissement de la monarchie jusqu'en 1948, date à laquelle un coup d'Etat, ourdi par un Bothö Staff, un Président de conseil socialiste, abolit la monarchie. Les allusions aux règnes des rois Ferdinand, Carol et Michel de Roumanie, et aux rôles qu'ont pu jouer le Maréchal I. Antonescu et G. Gheorghiu-Dej pendant et après la seconde guerre mondiale en Roumanie sont transparentes. Ces images contradictoires condensent d'une façon très enchevêtrée autant de conceptions du pouvoir absolu, conservatrices, ou libérales, réactionnaires ou totalitaires. Il en résulte un mythe composite dans lequel les Roumains se sont trouvés entretenus, malgré eux. Jusqu'à quel point ces représentations renvoient-elles néanmoins à un modèle primordiale, «archétype ou archétypique»[50] dont ces descriptions seraient des inflexions? La question peut se poser. Ces récits permettent mal de l'apprécier.

Les analyses précédentes exigeraient d'être plus fouillées. Des dictateurs roumains, cette littérature du dehors, d'expression anglaise ou française, écrite par des étrangers ou par des exilés, ne propose guère que des descriptions très extérieures. Ces livres n'en présentent que des aperçus fragmentaires qu'il conviendrait de confronter aux témoignages de l'intérieur qui ont pu être produits en Roumanie, par des Roumains et en langue roumaine, sur l'expérience vécue de la dictature et non pas sur sa transposition imaginée. Il n'empêche que ces romans décrivent la naissance d'un mythe nouveau, l'émergence aux frontières de l'imaginaire européen d'une figure brouillée, embryonnaire, encore inachevée, du dictateur roumain. En saisissent-ils pour autant l'originalité? Ils en entrevoient le caractère syncrétique, le mélange particulier de traits littéraires, politiques, religieux, mythiques, qui n'est pas sans déconcerter les critiques français et anglais. La source première de cet amalgame est roumaine et réside dans l'histoire récente de la Roumanie mais la toute première oeuvre étrangère que cette expérience ait inspirée, *Travels in Nihilon* d'A. Sillitoe, lui confère d'emblée, dès 1971, une portée et une signification symboliques presque universelles.Les autres romans, *Une Mort roumaine* de C. Durandin, *Un Sosie en cavale* d'O. Orlea, *Mort d'un poète* de M. Del Castillo en révèlent le dédoublement dans la période récente, et ce phénomène est aussi unique dans l'histoire et dans la littérature européenne: la nature de cette figure du dictateur est double ou duelle en effet, elle se dissocie en celle d'un dictateur et en celle d'une dictatrice, à travers lesquels il est aisé de reconnaître Nicolae et Elena Ceaușescu. Cette caractéristique, spécifiquement roumaine, exprime-t-elle on ne sait quelle nostalgie d'un couple dictatorial primitif? On ne sait. Mais cette dimension du mythe roumain est sans doute fondamentale. Quoi qu'il en soit, *La Moisson* de P. Dumitru, *La Saison morte* de G. Horodinca, *Peste à Bucarest* de T. Eliad et *Persécutez Boèce* de V. Horia en redoutent la pérennité. Telle est peut-être l'inquiétude profonde qu'exprime ce surgissement du mythe. Ces écrivains n'en sont que l'écho.

Avril 1991

Alain VUILLEMIN
Maître de Conférences à l'Université de Limoges

Notes

1 D. Tomescu, in C. Durandin, D. Tomescu: *La Roumanie de Ceaușescu*, Paris, Epaud, 1988, p. 256.

2 J. Freund, in J. P. Sironneau: *Sécularisation et Religions politiques*, La Haye-Paris-New York, Mouton, 1982, p. IX.

3 G. Orwell: «Good bad books», in *The Collected Essays, Journalism and Letters*, London, Secker & Warburg, 1974, vol. IV, p. 37-41.

4 G. Orwell: *Nineteen Eighty-Four*, London, Secker & Warburg, 1949, tr. *1984*, Paris, Gallimard, 1950.

5 A. Sillitoe: *Travels in Nihilon*, London, Allen, 1971.

6 Ibid., p. 8.
7 R. Camus: *Roman Roi*, Paris, P. O. L., 1983.
8 M. Del Castillo: *Mort d'un poète*, Paris, Mercure de France, 1989.
9 P. Bruckner: *Le Palais des claques*, Paris, Seuil, 1986.
10 C. Durandin: *Une Mort roumaine*, Paris, Epaud, 1988.
11 T. Eliad: *Peste à Bucarest*, Paris, Ergo–Press, 1989.
12 P. Dumitriu: *La Moisson*, Paris, La Table Ronde, 1989.
13 G. Horodinca: *La Saison morte. Un histoire roumaine*, Paris, Ramsay, 1990.
14 O. Orlea: *Un Sosie en cavale*, Paris, Seuil, 1986.
15 V. Horia: *Persécutez Boèce*, Lausanne, L'Age d'homme, 1987.
16 L. Constante: *L'Evasion silencieuse*, Paris, La Découverte, 1990.
17 M. Cancicov: *Le Cachot des marionnettes*, Paris, Critérion, 1990.
18 P. Rambaud, F. Szpiner: *Elena Ceaușescu. Carnets secrets*, Paris, Flammarion, 1990.
19 J. Cau: *Un Testament de Staline*, Paris, Fasquelle, 1956.
20 G. Steiner: *The Portage to San Cristobal of A. H.*, London, Faber & Faber, 1981, tr. *Le Transport de A. H.*, Paris–Lausanne, Julliard–L'Age d'homme, 1981.
21 P. Rambaud, F. Szpiner: *Elena Ceaușescu. Carnets secrets*, p. 7.
22 M. Del Castillo: *Mort d'un poète*, p.191.
23 A. Sillitoe: *Travels in Nihilon*, p. 104.
24 T. Eliad: *Peste à Bucarest*, p. 27.
25 C. Durandin, in C. Durandin, D. Tomescu: *La Roumanie de Ceaușescu*, p. 261.
26 V. Horia: *Persécutez Boèce*, p. 13.
27 Ibid., p. 13.
28 Ibid., p. 14.
29 T. Eliad: *Peste à Bucarest*, p. 139.
30 A. Conte: *Les Dictateurs du XXe siècle*, Paris, Laffont, 1984.
31 Ibid., p. 255.
32 Ibid., p. 255.
33 Ibid., p. 257.
34 Ibid., p. 257.
35 Ibid., p. 258.
36 Ibid., p. 259.
37 P. Rambaud, F. Szpiner: *Elena Ceaușescu. Carnets secrets*, p. 209.
38 Ibid., p. 209.
39 J.–P. Sironneau: *Sécularisation et Religions politiques*, p.468.
40 V. Horia: *Persécutez Boèce*, p. 114.
41 Ibid., p. 114.
42 Ibid., p. 114.
43 J. Freund, in J.–P. Sironneau: *Sécularisation et Religions politiques*, p. IX.
44 P. Bruckner: *Le Palais des claques*, p. 12–13.
45 P. Rambaud, F. Szpiner: *Elena Ceaușescu. Carnets secrets*, p. 68.
46 Ibid., p. 41.
47 Ibid., p. 95.
48 Ibid., p. 40.
49 R. Camus, *Roman Roi*, p. 220.
50 A. Vuillemin: *Le Dictateur ou le dieu truqué dans les romans anglais et français de 1918 à 1984*, Paris, Médidiens–Klincksieck, 1989, p. 272.

«Les hommes capables de croire...»

Une interview de L'ÉCRIVAIN ILIE CONSTANTIN

R.R. — *Ilie Constantin, vous voici de retour en Roumanie après 20 ans d'absence. Dans quelles conditions avez-vous quitté le pays?*

I.C. — Je suis en Roumanie pour deux semaines, — un petit reste de vacances. Les conditions de mon départ en exil sont peu connues. En pensant à ce moment-là, j'ai toujours considéré retrospectivement que j'ai été plutôt rejeté hors des frontières. Au printemps 1973, un certain organe de triste mémoire et trop bien connu de toute la population, la «Securitate» — la sûreté, avait commencé à me harceler: la proposition était simple, brutale, cynique, je devais devenir un sous-homme. J'ai refusé avec indignation et, comme premier signe d'insubordination, j'ai rendu publiques parmi mes amis littéraires ces «avances», ignorant ainsi l'interdiction spécifique en ce sens. Il m'a semblé que l'unique et fragile chance de me défendre consistait à dire à mes collègues écrivains, le traitement que je subissais. Malheureusement, nombre d'entre eux étaient dans la même situation et ne me comprenaient que trop bien.

Malgré mon refus de «coopérer» ainsi, les autorités m'ont tout de même permis de partir en Occident pour une bourse d'études. Là-bas, d'autres discussions encore moins discrètes, certaines interventions politiques compromettantes m'ont poussé à cet acte sans retour de l'exil devenu inévitable.

R.R. — *Quelle ont été vos joies et vos déceptions?*

I.C. — En ce qui concerne les joies et les déceptions, je dois commencer par ces dernières. Au moment où je me suis installé à Paris, l'Occident était confronté à la première crise du pétrole, après la guerre du Proche Orient. Une certaine impatience se faisait déjà sentir à l'égard des nouveaux venus.

R.R. — *Comment se sont concrétisées, plus exactement parlant, ces joies et déceptions?*

I.C. — Certains exilés ont longtemps vécu en Occident de bourses, collaborations aux journaux et autres «improvisations». Lorsque j'ai commencé à 35 ans une nouvelle existence, il m'a semblé impérieusement nécessaire

d'avoir dès le début un emploi, le plus modeste soit-il.On dit en français «il n'y a pas de sot métier». Deux mois après mon arrivée à Paris j'étais déjà employé. En Roumanie, on a raconté parmi mes connaissances assez de variantes, souvent extravagantes, de ma vie là-bas. On m'aurait vu, entre autres, en train de mendier sous le Pont des Arts! La réalité est moins spectaculaire, mais demeure pourtant très humble. Pendant huit ans et demi j'ai été gardien dans un garage souterrain, dans l'un des beaux quartiers de Paris. Cela m'a permis de lire et d'écrire. Depuis dix ans, ma situation s'est sensiblement améliorée. Je suis actuellement rédacteur de publication dans un ministère. Socialement parlant, je suis au niveau que j'avais en quittant la Roumanie. Du point de vue littéraire, évidemment, les choses sont tout à fait différentes.

R.R. — *Voulez-vous dire que vous avez renoncé à la littérature, en vous installant à Paris?*

I.C. — Il s'en est fallu de peu! L'horreur de la délation permanente que j'avais fui, le désir de réfléchir et de parler sans crainte ni conséquences fâcheuses, en un mot *la liberté* découverte, tout ceci me faisait presque penser que ma vie littéraire faisait partie des réalités défuntes.Pourtant, peu à peu la littérature est rentrée dans ma vie d'après «L'Eloignement de la côte». Cependant, en quelle langue écrire?

R.R. — *Avez-vous vraiment renoncé au roumain?*

I.C. — En grande mesure, oui. Je n'écris plus de textes littéraires en roumain depuis. Contrairement à ce que pensent et proclament les connaisseurs, la poésie dans une langue que l'on n'a pas apprise «chez soi» peut devenir une réalité vivante et enrichissante. Cela peut sembler paradoxal, mais la difficulté même de l'expression dans une langue apprise après le passage de la période propice, celle de l'enfance, peut favoriser la poésie. Cela n'est pas valable pour la prose, sauf exception, car celle-ci se sont d'un langage polyphonique. En 18 ans depuis que j'écris en français, j'ai accumulé une soixantaine de poèmes et un livre en prose.

R.R. — *Je sais que vous n'avez pas rompu pendant ce temps tous les liens avec vos amis les écrivains, auxquels vous lient tant de souvenirs. La dernière fois où j'ai eu la permission de voyager en Occident, vers 1984, j'ai eu le plaisir de vous rencontrer à Paris. Que représentent pour vous ces contacts?*

I.C. — Ces rencontres avaient une grande importance pour moi. Sans en faire grand cas, conserver en permanence un certain contact avec mes propres racines naturelles est une véritable condition de mon existence spirituelle. Tout au long de ces près de deux décennies, pas mal de compatriotes,

dont la plupart étaient des écrivains, sont passés par mon garage souterrain et à mes adresses successives. J'évoque avec amour et tristesse certains d'entre eux, Virgil Mazilescu, Marius Robescu, Theodor Mazilu, Marcel Gafton ainsi que d'autres, heureusement encore en vie, dont il ne me semble pas opportun de mentionner les noms. C'est grâce à ces contacts que j'ai vécu, avec l'angoisse croissante que je sentais chez ces témoins d'une lugubre fin de règne, l'exaspération de plus en plus désespérée de la sombre décennie 80.

R.R. — *Comment avez-vous pris connaissance de la fin de ce régime lugubre?*

I.C. — En décembre 1989, on nous a renseigné, sur-renseigné et même manipulé. Nous avons vécu presque directement, par la télévision, une grande partie des événements, oscillant entre l'espoir et le doute.

R.R. — *Venant de l'Occident, vous avez saisi à temps et avec plus de détachement la condition de notre transition. Quelle est, plus exactement l'impression que vous fait Bucarest, la Roumanie, maintenant? Qu'est-ce qui vous dérange, surtout?*

I.C. — Mon point de vue est celui d'un voyageur. Un point de vue partiel donc et subjectif, celui d'un être pressé. De plus, je me méfie de mes impressions, par trop conditionnées par le choc du temps. J'ai du mal à retrouver la ville que j'ai quittée, où je suis né. Dans cette difficulté de perception, une partie est due aux changements survenus dans ma propre identité, pourtant, hélas, une part plus importante a des explications graves, objectives et bien connues.

R.R. — *J'imagine que vous avez rencontré pas mal de gens. Sentez-vous dans leur regard et dans leur comportement, quelque espoir? Quelles sont les raisons de leur espoir?*

I.C. — Pour grand nombre d'aspects, cet espoir est visible, peut-être moins souriant et confiant que je l'aurais aimé, mais il est réel et à long terme justifié, sans aucun doute. En ce moment historique que traverse le peuple roumain, les gens capables de foi ont un avantage.

R.R. — *Vous faites partie d'une génération d'écrivains qui a renouvelé la littérature roumaine.Certains ont conservé leur condition naturelle, d'autres, par contre, ont abdiqué pour faire le jeu du pouvoir. Que pouvez-vous nous dire sur ces derniers?*

I.C. — Tous les écrivains ne sont pas de taille à avoir une attitude éthique et une indépendance morale à la hauteur de leur talent littéraire. C'est pourquoi, je pense surtout aux premiers, à ceux qui ont conservé leur condition naturelle, de créateurs non-asservis.

R.R. — *Votre visite en Roumanie pourrait-elle favoriser un retour au circuit littéraire? Ce circuit vous semble-t-il capable d'avoir son ampleur d'autrefois?*

I.C. — Comme je suis venu en Roumanie en vacances, je ne me fais pas d'illusions concernant ce genre de réinsertion dans le circuit littéraire. Comme à d'autres moments d'effervescence politique, la littérature est en souffrance et il n'y a pas à s'en étonner. Je me demandais même si après le changement de régime, on publiait encore des livres de littérature en Roumanie: des nouvelles inquiétantes m'étaient parvenues de loin et je voulais m'assurer que le moment était passager. Je suis relativement optimiste, car «de notre temps», il y avait en Roumanie un public de littérature (de culture, de cinéma) de grande qualité et je vois mal ces amateurs renoncer à jamais aux plaisirs esthétiques d'antan.

R.R. — *Vous avez l'intention de publier quelques livres. Quels en sont les titres et de quoi s'agit-il?*

I.C. — Tout d'abord un volume retrospectif de poème «L'éloignement de la côte» remis déjà aux éditions Eminescu pour la collection «Poètes roumains contemporains». Je confierai à la maison d'édition «Cartea Românească» un volume de «Recours critiques» (1972–1975) de quelque 200 pages.

R.R. — *Parmi les livres que vous avez écrits en français, lesquels seront traduits pour le public roumain?*

I.C. — Le conte initiatique «La chute vers le zénith», paru en 1989 chez Gallimard (distingué d'un important prix de la Société des gens de lettres de France), qui existe déjà dans la version de Valentin Atanasiu chez «Cartea Românească». Quelques fragments de cette version sont parus dans la revue «Viaţa românească» en 1991.

L'hiver dernier j'ai soutenu à Paris une thèse de doctorat sur «La complicité fertile» et de ses 1000 pages j'ai ultérieurement choisi 250 pages pour la maison d'édition «Dacia» de Cluj. J'aimerais d'autant plus voir traduire et publier ce livre en roumain que son sujet est la poésie roumaine de 1950 à 1973.

Propos recueillis par **Marius TUPAN**

Un événement musical international

Cette année, le festival musical «Chrysanthème d'or» de Tîrgoviște a fêté 25 ans d'existence. Se proposant de réactualiser la romance roumaine du siècle dernier, une forme musicale lyrique inspirée des vers romantiques écrits par des poètes de valeur universelle, comme Mihai Eminescu et Vasile Alecsandri, les organisateurs du festival, dans cette ville de tradition littéraire-artistique dans la culture roumaine, ont réussi à imposer au public contemporain des centaines de pièces oubliées. Cet original festival local a suscité chaque année l'attention des compositeurs et des chanteurs professionnels, la manifestation jouissant dans la dernière décennie d'un authentique prestige national. Mais les ambitions des organisateurs de Tîrgoviște ont augmenté après la Révolution de 1989 et cet automne, le festival «Chrysanthème d'or» a étendu son registre, incluant la canzonette dans son répertoire, aux côtées de la romance et de la chanson, pour répondre ainsi aux exigences d'un festival d'envergure internationale. Doublé d'un concours international, le Festival de Tîrgoviște s'est acquis une personnalité singulière dans le contexte des manifestations artistiques de chant, non seulement en Roumanie, mais encore dans le monde entier. La chance du festival «Chrysanthème d'or» d'attirer dans la ville située au pied des Carpates un grand nombre de chanteurs jeunes et de vedettes internationales dans des récitals extraordinaires, pour les trois genres vocaux d'évidente popularité, a sensiblement augmenté, par rapport au passé, la première édition internationale de 1992 marquant déjà le premier succès de prestige.

L'ambiance de fête se sentait dans toute la ville. Les drapeaux nationaux des pays participants hissaient devant l'entrée d'un grand hôtel — *Valahia* — et devant la Maison de la culture des syndicats du municipe de Tîrgoviște. Dans toutes les vitrines, les deux affiches en couleurs du festival appelaient le grand public à participer, chaque soirée, à une passionnante confrontation artistique. Une intéressante exposition florale décorait le hall en marbre de la

salle de concerts. D'autres stands de disques, livres, fourrures, bijoux, objets d'artisanat, tissus complétaient harmonieusement les halls d'accès dans la salle. Lors du spectacle de gala, qui a duré cinq heures et demie, les spectateurs ont pu assister aussi à une remarquable présentation des modèles de collection de la maison Europa. Enfin, les artificiers et les génistes de l'armée ont offert à la population de Tîrgoviște une soirée de rêve par les feux d'artifices organisés en plein centre de la ville.

Les participants au concours «Chrysanthème d'or» se sont présentés devant un jury international exigent, formé de personnalités artistiques réputés de Grande-Bretagne, France, Yougoslavie, Italie, République de Moldova et de Roumanie, présidé par le célèbre chanteur d'opéra et professeur Octav Enigărescu. Plus de 50 participants, représentant l'Italie, la Bulgarie, la France, la Grande-Bretagne, l'Allemagne, la Yougoslavie, la Hongrie, la République de Moldova ont évolué sur la scène du festival. La section «romances» a bénéficié de la plus large participation, alors que la section «chansonnette» a eu moins de concurrents (une confusion s'est produite là, entre le lied, variété d'opéra comique et la chansonnette, pièce de musique légère, popularisée par des artistes de marque comme Edith Piaf, Mistinguett, Mireille Mathieu).

Les années de début du festival «Chrysanthème d'or», qui s'est parfois déroulé sous le signe de l'amateurisme, semble avoir laissé des traces, même si les étudiants de conservatoires ou les solistes d'ensembles professionnels de République de Moldova ont essayé d'offrir à la romance une interprétation supérieure. Le jury a saisi la prédominance de l'amateurisme et il n'as pas accordé le 1er prix. Simona Munteanu et Serina Balla ont bénéficié des lauriers du festival, en obtenant le deuxième et le troisième prix, respectivement.

Il y a une étroite dispute entre les concurrents français et roumains à la section chansonnette. Le 1er prix a été obtenu par Mireille Rivat (France) qui s'est remarquée par la plus authentique interprétation du genre; quant aux prix suivants, la voix cultivée d'Elena Burlacu-Dan, soliste d'opéra (qui a interprété «Intimité» de Chopin), s'est confrontée avec la voix de musique légère d'Alina Mavrodin, mais surtout avec le timbre chaud et le style parfait de Gérard Pierron (France), en donnant naissance à de nombreuses ambiguïtés de répertoire. Le jury s'est vu donc obligé de distribuer le deuxième prix aux

derniers concurrents et d'accorder le troisième prix à l'étudiante de Bucarest, Elena Burlacu–Dan.

La séparation la plus claire s'est produite à la section «canzonette italienne», où Ivan Dimitrov Vyrbanov (Bulgarie), avec une solide pratique vocale en Italie, a réussi à gagner le premier prix et les Roumains Gabriel Alexandrescu et George Martin (diplômés, tous les deux, de l'Académie de musique de Bucarest, à présent solistes à l'Opéra roumain de Bucarest et au Théâtre lyrique de Constanța) ont décroché le deuxième et le troisième prix. Le soprano Mariana Colpoș (Roumanie) a constitué la surprise de la section chansonnette mais aussi du concours «Chrysanthème d'or», en général, où elle a obtenu le grand prix. Donc une femme gagne devant les hommes, à la section canzonnette, obtenant dans le même temps l'unanimité du jury pour la voix la plus cultivée et la plus expressive du concours 1992! Aujourd'hui, Mariana Colpoș est étudiante de l'Académie de musique de Bucarest et aussi employée du Théâtre d'opérette de la Capitale.

Chaque soirée, les artistes roumains et étrangers ont donné des récitals extraordinaires, accompagnés de l'Orchestre de chambre de la Radio–Bucarest, sous la direction de Carol Litvin, Ion Stoian et Traian Miricioiu, ainsi que de l'Orchestre de la Radiodiffusion, dirigé par le pianiste Paraschiv Oprea.

Il faut préciser, dès le début, que les «vedettes» ont laissé un goût amer au public. Certains participants on été dépassés par l'âge et la technique, d'autres, par le style d'interprétation. Il y a eu aussi quelques interprètes de musique folk, de musique légère et même des ménétriers, qui n'ont point répondu au profil du festival. Il faut noter pourtant la leçon d'interprétation donnée par Mirela Spînu (Milan) qui, par une impeccable diction, a démontré qu'une technique vocale supérieure et l'intelligence de la valorisation du texte (parfois même désuet) peuvent conférer à ce bijou sonore des vertus artistiques pérennes. Frédéric Longbois (France) a démontré le même professionnalisme dans un récital de chansonnettes françaises, avec des accents souvent dramatiques (grâce à son tempérament ardent) et avec des allusions politiques (il a composé une pièce musicale en signe d'hommage aux jeunes qui ont déclenché la Révolution de Timișoara, en 1989). Il faut mentionner tout particulièrement les concerts extraordinaires du soprano Maria Slătinaru–

Nistor (au spectacle de gala), du jeune soprano Bianca Ionescu (un très beau récital) et, dans une moindre mesure, les évolutions des ténors Dorin Teodorescu et Octavian Naghiu (qui ont interprété des canzonnettes de grande popularité). En revanche, le récital de l'hôte français Claude Alain Figueres (un amateur de chansonnettes, sans voix, sans style et personnalité et surtout sans technique) s'est remarqué pas sa mauvaise qualité. Si l'on ajoute à ces faibles apparitions (assez nombreuses d'ailleurs, si l'on pense que sur la scène du festival se sont présentés aussi Constantin Ene, Florin Georgescu, Nicolae Nițescu, Tudor Gheorghe, Prisrenka Petkovic — une voix jeune, assez inégale, mais qui promet), l'accompagnement minimum de l'Orchestre de Chambre Radio (qui s'est présenté sans ses instrumentistes de base) on peut avoir l'image désolante des soi-disant récitals extraordinaires.

Ce qu'il faut retenir, au bout d'une semaine de compétition et de concerts dans le cadre du festival «Chrysanthème d'or» c'est surtout l'intérêt majeur des jeunes pour ces formes vocales plus prétentieuses que les dizaines de pièces lancées dans les Festivals de musique légère, rock, folk, jazz, etc., l'impressionnant nombre des pièces réactualisées (surtout au chapitre romance), la perspective de ressusciter des pages injustement négligés (romance russe classique, canzonnette napolitaine des XVIII–XIXèmes siècles, chansonnette d'opérette française, etc.). L'originalité et la personnalité à part du Festival et Concours «Chrysanthème d'or» peuvent conduire à une manifestation internationale singulière dans le paysage d'autres manifestations artistiques qui essaient de survivre. L'expérience d'un quart de siècle se fait sentir. La Roumanie a gagné un festival unique, que les éditions suivantes ne feront que consolider.

Viorel COSMA

Hommage au rococo

Une exposition comme celle qu'a ouverte Doina Simionescu en 1992 (d'abord dans l'espace intime et raffine du Musée de la gravure contemporaine de Bistriţa–Năsăud, puis, au mois d'octobre, aux galeries Simeza de Bucarest) est un événement qui nous replace, par la zone visée par le sens des images et des objets, dans le contexte de la tradition spécifiquement européenne.

Cette artiste roumaine appartient à une direction des arts contemporains qui place la substance et la finalité de l'acte artistique dans la sphère du culturel. Qui plus est, son choix est clairement dirigé vers la culture européenne, si longuement élaborée, résultat de tant de métissages et retours au filon classique de ses propres origines et qui offre une place aussi bien pour le ton grave que pour la frivolité, pour les nuances, comme pour la négation et la redécouverte de la valeur.

A une époque où l'eurocentrisme est dénoncé comme un provincialisme parmi d'autres (peut–être seulement plus expansif et plus autoritaire que les autres), qui se rend coupable d'impérialisme à l'égard des autres provincialisme définis par leur opacité et leur rigidité, — à une époque où les vagues successives de l'avant–garde (du romantisme au post–modernisme) remettent en discussion, parodient et démantèlent le système des conventions et des valeurs, le choix pour ces valeurs–là même qui sont remises en question et pour la cohérence même du système au sein duquel elles fonctionnent, acquiert un sens polémique, qui n'appartient pas à l'oeuvre d'art proprement dite. L'état de sérénité intérieure qu'atteint le sujet déchargé, par la joie d'une participation aux certitudes et conventions de sa propre civilisation, de l'effort d'utiliser son imagination pour justifier le chaos, implique justement un refus d'accepter la tension, comme situation définitoire, inévitable de l'individu par rapport au monde. Au solipsisme, à l'incommunicabilité de l'expérience subjective fermée sur elle–même, au «cri» sommairement articulé d'un expressionnisme dont le mobile n'est plus de philtrer l'écho du monde, mais le rapport du moi conscient avec les pulsions souterraines, à l'engagement de l'image dans le collectivisme

actif de l'agora, de la politique et du fait historique ou dans l'excitation exaspérée du désir parle «mythe de faux besoins» (comme les appelle Buckminster Fuller), enfin à cette jubilante précipitation vers le primitif, le périphérique et le pré-culturel, vers la mythologie de la rue qu'imposent les tags, voici offerte l'alternative d'un élitisme nécessaire.

L'esthétique, qui est une catégorie de détachement des urgences de la réalité conditionnée historiquement et géographiquement, une espèce de «dégagement» du sociodrame du moment, une distillation des «mots de la tribu», offre spirituellement ce refuge que symbolise le «jardin clos», la Bibliothèque borgésienne, l'espace privilégié au sein duquel se consomme «le dialogue», tel que le consacre le modèle offert par Platon. C'est le modèle par lequel, à l'époque dramatique d'après l'invasion de la Tchécoslovaquie, Milan Kundera définissait l'esprit européen même. Cet esprit qui transforme le conflit en débat et le débat en dialogue. L'Europe, l'espace culturel qui a rendu possible la philosophie comme modalité de se rapporter à l'univers et l'esthétique comme expérience du monde et expérience sociale. Conscients de la prééminence du langage, de la forme par rapport aux contenus accidentels qu'elle accumule et qu'elle rend communicables, ces enthousiastes du conditionnement culturel qui pratiquent l'érudition comme forme de liberté et le jeu comme rigueur, comme discipline et codification du geste, s'engagent tout naturellement dans un type d'art dans lequel l'abstraction et le concret engagent des rapports plus complexes que la simple dépendance ou que le refus radical des références. La réalité elle-même apparait éclairée par une préalable codification.Ce n'est pas un hasard si *l'écriture, le texte, le livre, la partition* — dépôts graphiques de la mémoire collective, — reviennent en tant que «sujets» de la méditation et de la représentation.

Exposées en «pages» autonomes, découpées d'un discours continu, nuancé d'états affectifs éthérés ou dramatiques, renfermées dans des cassettes ou groupées en «livres», les «écritures» de Doina Simionescu se situent entre le gestualisme de la peinture-action, la dictée automatique et le «langage abstrait de la pensée pure», tel que le proposait Frege, en préfaçant la vocation puriste des premières avant-gardes. Dans les livres et cassettes qui constituent ce journal d'une existence sublimées *dans* et *par* la culture, Doina Simionescu offre la version d'un langage formel pour affectivité pure. Tandis que la peinture-action et la dictée automatique se dirigent vers le filon primitif, vers le dépôt abyssal, portant à

la surface un être préculturel authentique, un message du moi prisonnier des ténèbres et mû par des enthousiasmes et terreurs primaires, par des automatismes ayant franchi les frontières de la lucidité, de tels «écrits» abstraits, détachés de tout contenu épique, invoquent le sens secret, enchiffré, accessible par initiation, par la pratique du jeu culturel, par l'appartenance à une élite qui possède la «clé».

Un rapport permanent existe entre le dessin de Doina Simionescu, signe qui pousse le besoin d'autonomie vis–à–vis d'un contenu individuel, rendant possible l'écriture–même, et l'organisation plus complexe de l'image, dans laquelle une géométrie du sous–texte ou une macro–organisation du discours suggèrent moins les limites que la force centripète du signifiant, enveloppé de la fluidité d'un écoulement, d'une temporalité qu'invoque le geste même aussi bien que l'invocation des arts temporels — la littérature, la musique. Sérénité et intensité de l'instant, l'intimité culturelle, — ce bouillon de culture devenu intime, bouillon de lecture, de musique d'un groupe restreint, fragile mais merveilleuse cellule protectrice contre la pression de l'histoire, de la violence ou de l'uniformisation, — cet état habité par l'artiste et proposé aux autres, l'état dans lequel agonise avec grâce l'esthète de l'épopée proustienne du temps perdu est, pour les décennies de notre expérience politiquement marqué par la dictature et les années troubles d'après la dissolution du «rideau», une forme de protestation. C'est peut–être la plus efficace.

Comme d'autres artistes, d'ailleurs, qui sont demeurés attachés à l'idéal d'un art détaché des conditionnements immédiats de l'histoire, Doina Simionescu a pratiqué un comportement culturel complexe, essayant, par–delà les précarités du moment, par dessus des interdictions et le manque d'intérêt, la brutalité ou simplement la paupérisation généralisée qui touche l'art en premier lieu, d'organiser et de maintenir une texture de faits, de moments et de lieux voués à l'art. Elle est l'un des organisateurs d'expositions les plus actifs (certaines à programme) aux galeries PODUL. Elle est l'organisatrice du Musée de gravure de Bistrița–Năsăud, d'expositions des jeunes artistes et de sélections représentatives de l'art roumain, présentées dans différents centres européens.

Alexandra TITU

Le théâtre de la transition

Le Festival national «I. L. Caragiale» est, sans aucun doute, le principal événement théâtral de l'année. Sa troisième édition, tenue à Bucarest dans l'intervalle 7–15 novembre 1992, a été organisée par le Ministère de la Culture, la Mairie du municipe de Bucarest, l'Union Théâtrale de Roumanie (UNITER) et ARTEXIM. Le festival a été coordonné par une équipe de spécialistes et sa direction artistique a été assurée par Mme Cristina Dumitrescu, critique de théâtre.

Parmi les sponsors du festival, il y a eu les quotidiens *Libertatea, Evenimentul zilei, Adevărul, România liberă,* et l'association journalistique *Moldinformbusiness,* de même que la *Compagnie de tourisme pour les jeunes* et le restaurant *La Premiera.* Quant aux invités étrangers, en voici quelques noms: John Blackmore (Leicester Haymarket Theatre); Allan Rivett (Arts Centre — University of Warwich); Jude Kelly (Artistic Director — West Yorkshire Playhouse); Busch Hatrshom (Artistic Director — The Green Room Manchester); Bonifacio Rodriguez (Director — Unica — London), Patricia Martinet (Director — Paris Quartier d'Eté); Marie Hélène Falcon (Directeur — Festival de Théâtre des Amériques).

Au cours du festival, qui a duré neuf jours, ont été présentés quatorze spectacles par les troupes des théâtres nationaux de Bucarest, Cluj, Timişoara, Tîrgu Mureş, Iaşi, Craiova, le Théâtre Odéon de Bucarest, le Théâtre dramatique de Galaţi, le Théâtre des jeunes de Piatra Neamţ, les compagnies «Luceafărul» et «Eugène Ionesco» de Chişinău et l'Académie de théâtre et de film de Bucarest.

Le festival a donné lieu également aux colloques théoriques intitulés rendez–vous de l'Uniter portant sur: «La trilogie de la transition», «La dramaturgie roumaine: bataille à gagner ou sacrifice imposé?», «L'inconnu qui vient au théâtre: le public» etc.

La structure du festival a été complétée par les spectacles hors concours: *Une lettre perdue* de I. L. Caragiale et *César, le bouffon des pirates* de D. R. Popescu (Théâtre des jeunes — Piatra Neamţ); *La dernière nuit de Socrate* de Ştefan Tanev (troupe du théâtre privé «Levant»); *Farces populaires ambulantes* de Jean Variot («Troupe sur les tonneaux» du Théâtre national de Tîrgu Mureş); le spectacle–lecture *On ne meurt pas par hasard* de Ion Băieşu (Théâtre National de Bucarest).

Selon Mme Cristina Dumitrescu, le seul critère de cette édition a été la valeur. Le Festival s'est proposé de présenter une image correcte,

objective du théâtre roumain actuel, ni flatteuse ni injuste, de présenter «une minute de vérité».

L'acte théâtral a été marqué à tous ses niveaux par la transition: texte, mise en scène, scénographie, jeu des acteurs, tout a contribué à exprimer nos troubles, angoisses, effrois, espoirs.

Les textes ont été soit classiques: *Titus Andronicus* et *Le roi Lear* de Shakespeare, *La cerisaie* de Tchékhov, *La croisade des enfants* de Lucian Blaga, soit modernes: *La cantatrice chauve* d'Eugène Ionesco, *Equus* de Peter Shaffer, *Les barreaux* d'Arpad Göncs, *Socrate* de Dumitru Solomon. Ils ont été abordés tous dans une vision condamnant le totalitarisme: menottes, barreaux, violence, meurtre, sang, croisade, vengeance, crainte, peur, auxquels s'oppose chaque fois l'idée de l'espoir.

Malgré les visions convergeantes des metteurs en scène, les significations différentes qu'ils ont données à leurs spectacles sont parvenues à les singulariser, depuis la jeune Anca Berlogea, qui est encore étudiante, à Victor Ioan Frunză, Silviu Purcărete, Petre Bokor, Al. Hausvater, Mihai Maniuţiu et, naturellement, à l'inégalable Andrei Şerban.

Anca Berlogea, comptant sur une érudition exceptionnelle, doublée d'un expressif talent, a traduit et mis en scène la pièce *Equus* de Peter Shaffer, présentée par la troupe des étudiants de l'Académie de théâtre et de film. Le spectacle a reçu le prix «Toma Caragiu» du meilleur début. Son message dramatique serait que Dieu semble avoir quitté ce monde indifférent, mesquin, fermé... «et si personne ne peut y trouver une réponse, si les personnages de la pièce ne semblent trouver eux non plus la solution, faut-il vraiment croire qu'elle n'existe pas?»

Andrei Şerban, une autorité bien installée et dont on reconnaît la compétence professionnelle partout dans le monde, nous propose une nouvelle lecture de *La cerisaie.* Tchékhov avait rangé lui-même sa pièce dans le domaine littéraire de la comédie. Andrei Şerban saisit cette idée et réalise un spectacle tout à fait inédit. La pièce devient ainsi un discours théâtral, tenant à la fois à la tragédie et à la comédie. Le célèbre metteur en scène nous propose, en fait, une attitude nouvelle face au théâtre dramatique où une relation authentique peut s'établir entre l'oeuvre littéraire et sa mise en scène. Le spectacle a un rythme bien maîtrisé. S'y ajoute l'expressivité plastique du mouvement scénique, la scénographie, raffinée et suggestive, qui exerce une véritable fascination. Par ce que Lucian Pintilie apelle «l'incorporation du passé dans le réel», la pièce, déroulée néanmoins dans un contexte temporel et social précis, se charge de significations actuelles, roumaines.

Le Théâtre national de Craiova a présenté le spectacle *Titus Andronicus* de W. Shakespeare dans la mise en scène de Silviu Purcărete. Véritable performance artistique, sommet du festival, et non seulement, ce spectacle montre comment on peut assumer l'histoire, s'y impliquer.

Créant des moments de tension extrême et employant un langage théâtral moderne qui traduit en égale mesure idées et émotions, le spectacle est la meilleure preuve de la compétitivité du théâtre roumain. Silviu Purcărete y dévoile une conception esthétique très proches de la synesthésie symboliste, qui suppose des correspondances entre le message de l'idée scénique, le fond sonore et le jeu des acteurs.

Le rôle principal est interprété par Ştefan Iordache. Son personnage est dur et fragile en même temps, emphatique et ironique, et réalise une intelligente métamorphose en fonction des sentiments exprimés: haine, douleur, tendresse, vengeance. Ştefan Iordache crée un personnage fort et humble, de sang et de vie, de haine et d'amour.

Il a reçu le prix «Costache Aristia» de la meilleure interprétation masculine.

La pièce de Lucian Blaga *La croisade des enfants,* mise en scène par Victor Ioan Frunză, et interprétée par les acteurs de la section hongroise du Théâtre National de Tîrgu Mureş, est une allégorie, dont la thèse est la capacité de l'innocence enfantine de triompher des forces du mal.

Dans la pièce *Jacques et son Maître,* Milan Kundera propose une perspective intéressante, qui n'est pas sans rappeler le fameux texte de Diderot *Jacques le Fataliste et son Maître.* L'auteur propose trois contes érotiques placés tous sous le signe du destin, car tout ce qui s'y passe «est écrit là–haut». Mise en scène par Peter Bokor, cette pièce, à trois volets, conçue et interprétée de manière unitaire, propose la technique du théâtre dans le théâtre, s'appuyant largement sur la lumière et le mouvement. Le caractère ludique du récit «à tiroirs» permet de réaliser un subtil mélange temporel, que rehausse le jeu intelligent, l'humour fin et la subtilité des protagonistes, Alexandru Repan et Mitică Popescu.

Aux antipodes, avec une vision exactement opposée à celle qui a présidé à la réalisation de *Jacques...,* le spectacle d'un autre théâtre bucarestois, Odeon, *Et ils ont passé des menottes aux fleurs* de Fernando Arrabal. Le spectacle est signé par un Canadien d'origine roumaine, Alexandru Hausvater, un partisan de la violence scénique.

Les pièces présentées dans le cadre du festival reflètent un état d'esprit qui est celui de la transition et qui pourrait se traduire par le désir de briser les chaînes et de se chercher une identité. Mais aussi par la joie de la libération des formes, des visions modernes appliquées à l'espace théâtral. Elles mettent également en évidence les caractéristiques d'un théâtre roumain soumis désormais aux seuls critères professionels. Entre la tradition et l'expérience, cette dernière semble l'emporter dans le cadre du festival. Parce qu'on ne peut rien changer sans faire des essais pour arriver finalement à changer quelque chose. Toujours est–il que les séquences grotesques, les visions apocalyptiques, le carnaval, les grossissements frisant parfois le ridicule se sont révélés

parfois défavorables à la création artistique. Paradoxalement, en voulant trop exprimer, le geste devient facile, l'agressivité, voire même la vulgarité du langage et du mouvement scéniques, deviennent frivoles et le plan esthétique est parfois raté.

Le palmarès du festival comprend de nombreux prix accordés aux spectacles, aux metteurs en scène, aux acteurs, aux scénographes: 7 prix aux spectacles, 3 aux metteurs en scène, 3 aux acteurs, 4 aux scénographes. Cela peut signifier une qualité particulière de l'acte artistique mais aussi une marge trop large de tolérance. Le Grand Prix du festival (ex aequo) a été reçu par le Théâtre national de Craiova pour le spectacle «Titus Andronicus» de W. Shakespeare (mise en scène: Silviu Purcărete) et par le Théâtre National de Bucarest, pour le spectacle «La cerisaie» de A. P. Tchékhov (mise en scène Andrei Şerban); Le prix «Ioan Sava» de la mise en scène (ex aequo): Silviu Purcărete pour le spectacle «Titus Andronicus» de W. Shakespeare et Victor Ioan Frunză pour «La Croisade des Enfants» de Lucian Blaga (le Théâtre national de Tîrgu Mureş, section magyare); le prix «Lucia Sturdza Bulandra» de la meilleure interprétation féminine: Carmen Galin pour le rôle de Charlotta Ivanovna de «La Cerisaie» (le Théâtre National de Bucarest) et Ozana Oancea pour le rôle Lavinia de «Titus Andronicus» (le Théâtre national de Craiova); le prix «Costache Aristia» de la meilleure interprétation masculine est revenu à Ştefan Iordache pour le rôle principal dans «Titus Andronicus» (le Théâtre national de Craiova). Le prix de la meilleure scénographie: (ex aequo): Maria Miuc, Sever Frenţiu et Dragoş Buhagiar pour «Jacques et son maître» de M. Kundera (le Théâtre Petit) et Ştefania Cenan pour les décors de Titus Andronicus (le Théâtre national de Craiova), le prix du meilleur début: Anca Berlogea pour la mise en scène de la pièce «Equus» de Peter Shaffer (le Studio de l'Académie de Théâtre et de Film); le prix du meilleur spectacle avec une pièce roumaine: le Théâtre national de Tîrgu Mureş (section magyare) pour «La Croisade des Enfants» de Lucian Blaga (mise en scène V. I. Frunză); le prix UNITER d'originalité dans la création théâtrale (ex aequo, mise en scène): le Théâtre Odéon pour le spectacle «Et ils on passé des menottes aux fleurs...» de F. Arrabal (mise en scène Alexander Hausvater), le Théâtre national de Cluj pour le spectacle «La leçon» d'Eugène Ionesco (mise en scène Mihai Măniuţiu) et le Théâtre Magyar d'Etat de Cluj pour le spectacle «La cantatrice chauve» d'Eugène Ionesco (mise en scène Tompa Gabór).

Le Festival a exprimé désir de clarification, de regard lucide sur ce qui est, sur ce que peut faire et sur ce que peut devenir le théâtre roumain.

Zenovia NICULESCU

Theatrum Mundi

«Titus Andronicus» de William Shakespeare au Théâtre National de Craiova

Créé quelque part en Europe — à Craiova en Roumanie, — un superbe spectacle Shakespeare, une création exceptionnelle, a gagné le droit de voyager à travers le monde, de Tokyo à Anvers, suscitant non simplement l'intérêt, mais l'enthousiasme–même des spectateurs qui ont salué aussi bien la simplicité de la mise en scène que les subtiles connotations culturelles et, pourquoi pas? — morales. La performance n'est pas singulière dans l'existence de ce Théâtre National de province, car nombre de pièces du répertoire roumain universel y ont connu des représentations mémorables.

Au cours des quatre siècles s'étant écoulés depuis sa première impression, on a contesté à *Titus Andronicus* sa création par Shakespeare, on a nié sa qualité, bien que certaines voix y trouvent *in nuce* tous les conflits shakespeariens et voient dans «l'absurde» de l'agglomération d'horreurs, dans «l'excès d'amplification de l'horreur» un Shakespeare «parodiant et utilisant les techniques supérieures de l'auto–ironie». Pourtant l'auteur se trouvait au début de sa carrière, même s'il avait déjà écrit un chef d'oeuvre: *Richard III*.

Auteur, il y a moins de dix ans, d'une retentissante mise en scène iconoclaste de *Richard III*, Silviu Purcărete (né en 1950, actuellement directeur du prestigieux Théâtre Bulandra de Bucarest) s'est proposé naturellement une lecture contemporaine — en première absolue en Roumanie —, de ce texte taxé de tragédie et de mélodrame.Le rituel ésotérique du cannibalisme plus ou moins métaphorique attaqué avec virulence par le grand Will, une somme de quatorze crimes divers, soldés de trente–quatre cadavres focalisent en fait les contradictions de la nature humaine, éternellement lancée dans une dévastatrice «guère de tous contre tous». D'habitude la parodie vise à nier un anachronisme, mais dans ce cas–ci il s'agit d'anéantir une permanente aberration — l'atrocité, — qui contrevient en principe à l'humanité.

Ce présent étant aussi intéressé à la révélation des faux, l'accueil fait à cette pièce n'a pu qu'y gagner, en se laissant induire de l'optique néoclassique qui avait idéalisé les idéaux de l'antiquité, tels que semblait les avoir figés la lave du Vésuve. L'on compte ainsi sur un effet de *catharsis* par le ricochet de la satire: la discrépance flagrante entre

l'équilibre du style choisi pour refléter l'intrigue et le déséquilibre psychique faisant l'objet de cette matière dramatique, ordonnée selon une certaine rhétorique faussement pathétique du geste; la beauté de la dynamique statique qui renvoie aux toiles de Jacques Louis David ou aux sculptures d'Antonio Canova.

L'approche d'un tel texte sursaturé de violence ne pouvait éviter de faire violence au spectateur aussi et de renouer avec le *théâtre de la cruauté,* surtout si l'on tient compte du fait que Sénèque a inspiré en égale mesure Shakespeare et Artaud.

C'est peut–être de cette intersection de visions que ressort l'intéressante conception plastique du montage de Craiova, dont la réalisation irréprochable est due à la décoratrice Ştefania Cenean. L'harmonisation de l'éclectisme, qui résulte de l'addition des sens accumulés dans le temps, est obtenue par un modelage ingénieux de l'espace de jeu. A l'aide de paravents de toile et d'un éclairage inspiré, un rectangle central est créé, rappelant aussi bien le forum romain et la basilique–tribunal, que l'atrium–foyer du logement où, dans un clair–obscur traditionnel, la conscience atemporelle hypothétique se laisse dévoiler.Les aventures de cauchemar métamorphosent cette «chambre obscure» en une sorte d'hôpital du sous–conscient, en un hospice dont les murs deviennent des présences surréalistes actives, comme les figurants–marionnettes d'une pièce, prisonniers ou hallebardiers sans visage. Par contraste, un immense panneau portrait, agrandissant le rictus dément du protagoniste, indique le deuxième thème du spectacle: la démolition des idoles, affirmés non seulement au champs de bataille, mais aussi dans la campagne électorale impériale, sur la toile de fond du sujet principal, la démythification des «idéaux», à partir de l'imagerie de la révolution française (voir du néo–classicisme susmentionné). Cependant c'est la notion de «médiatisation» qui supporte le comble du persiflage. Des moniteurs de télévision apportés dès le premier instant des coulisses, ce qui implique inévitablement une relativisation de l'importance des actions de la scène, comme un écho moderne aux solos des personnages, qui dévoilent leurs véritables intentions en dehors des dialogues affirmant le contraire. Il y a là une exhibition de la schizophrénie qui nous vient de l'histoire immémoriale de l'humanité pour dominer la fin de ce deuxième millénaire d'après Jésus–Christ.

Cette conception du spectacle serait hasardée si elle n'était pas soutenue par la conception même des personnages. Dans un univers sonore en parfait accord avec le leitmotiv de la vengeance, de la chasse et du harcèlement réciproque («Homo homini lupus»), sarcastiquement souligné vers la fin, par une séraphique musique jouée au piano, il existe dans ce spectacle un clown qui semble un rescapé de la catastrophe de Pompeï, incapable d'émettre autre chose qu'un hurlement–gémisse-

ment; un messager innocent et superflu, une sorte de voyageur venant de l'avenir (les deux personnages dans l'interprétation de Remus Mărgineanu); une nurse apathique (Leni–Pintea–Homeag) qui semble savoir qu'elle n'aura personne à élever; Marc Antoniu (Tudor Gheorghe), un coryphée–relique; Bassien (Marian Negrescu), pion insignifiant sur l'échiquier d'une partie perdue à l'avance; Saturnius (Valeriu Dogaru), pâle anti–héros, caricature du monarque manipulé de la façon la plus ordinaire par son couronnement; Tamora (Mirela Cioabă), dont on a dit qu'elle préfigure en égale mesure Cléopatre et Lady Macbeth, perfide nymphe–sirène aux voluptés d'odalisque; Démétrius (Valer Dellakeza) et Chiron (Vladimir Juravle), les fils dont il ne reste que deux, jumeaux donc dans une symétrie des travestis — le Crime et le Viol — dans lesquels le burlesque rime avec le grotesque de la chair, allusion parodique aux toiles du néoclassique Ingres; Lavinia (Ozana Oancea), la «très éprouvée» ingénue, dans l'ambiance atroce de guignol, impressionnante dans son agitation déchirante, lorsqu'elle perd son allure de fière statue antique, barbarement mutilée et supportant avec stoïcisme la symbolique maculation et réduction au silence.

Le sacrifice de cette héroïne — sacrifice plus ou moins gratuit, comme les autres crimes perpétrés en une série châtiment — pénitence est effectué par Titus Antonius (Ştefan Iordache), citoyen, soldat et père, — qualités qu'il dévoile tour à tour. Le protagoniste est dans la vision de l'auteur du spectacle l'initiateur de la déviation de la normalité. En spéculant sur l'histrionisme de la duplicité ancestrale, on nous présente une luxuriante composition de pharisaïsme fanatique, autodestructeur, passant par les fourches caudines de la folie, mais aussi d'une lucidité plus terrible encore, dans un paroxysme continuel et bouleversant.

Le cinquième thème familier au spectateur contemporain de ce spectacle shakespearien si actuel est imposé par la partition du personnage Aaron (Ilie Gheorghe) — l'intrigant, animé d'un désir ardent de se libérer, de parvenir, propagateur du mal qui sème habilement en misant sur une ascension rapide et sûre, qui est aussi un Maure de cabaret portant le masque d'une convention allégorique. Par surenchère, dans l'ordre même des intentions parodiques de l'auteur, catégoriquement évidentes de nos jours, un Othello à rebours dans un monde à rebours, anticipe la tragédie de la confiance abusée, par la tragédie beaucoup plus ample de l'humanité perdue offerte à la dérision, une fois que le mal est déclaré incurable. Lorsque la loi du compromis rentre dans ses droits (on demande du secours aux ennemis), le personnage est démasqué et invité au repentir, mais il refuse: enchaîné par ses viscères et celles des autres, il demeure *in aeternitas* aux portes de ce *theatrum mundi.*

Irina COROIU

LIVRES

La spécificité de l'école musicale roumaine

Harry Halbreich, critique musical à Radio France, s'est penché pendant plus d'une décennie sur l'étude de la création roumaine. En 1983, il affirmait que la nouvelle école roumaine était le phénomène le plus fascinant de la musique européenne. Ana Maria Avram, qui a écrit *La Roumanie, terre du neuvième ciel,* a recueilli dans son livre quelques-unes des précieuses, courageuses et originales idées de cet avisé analyste et esthéticien franco-belge, réalisant un panorama des convulsions ayant agité l'art contemporain de la musique, un débat sur le caractère inédit ou la pérennité des valeurs musicales, ce qu'elles ont de continu ou de discontinu. Comme elle l'avoue dans la préface du volume, Ana Maria Avram a eu la chance d'entraîner dans son entreprise H. Halbreich.

Le livre ne se veut pas polémique. Il tente plutôt d'éclaircir le parcours inédit de la musique des dernières décennies, parallèlement, pourtant, à son évolution «officielle». Ana Maria Avram s'est proposé notamment de sonder «la musique fondée sur des harmoniques naturelles», domaine dans lequel il paraît que l'école roumaine de composition assume le rôle d'une avant-garde originale. Cette musique, notamment celle que l'on appelle spectrale, est placée à égale distance entre structurel et aléatoire.

Selon Ana Maria Avram, il y aurait des différences substantielles entre l'école française développée par le groupe *Itinéraire* et l'école italienne représentée par Fernando Grillo, Claudio Ambrosini, Aldo Brizzi et le grand Giacinto Scelsi (mort en 1989), d'une part, et l'école roumaine, caractérisée par un naturel exceptionnel et une grande spontanéité, d'autre part. Iancu Dumitrescu, Horațiu Rădulescu, Octav Nemescu sondent «la musique acusmatique», «le plasma sonore» ce qui fait croire à Ana Maria Avram qu'une nouvelle musique apparaîtrait à l'horizon.

Comportant quatre sections *(Entretiens; Choix de textes; Fragments de correspondance; Addenda* — esquisses bio-bibliographiques de compositeurs roumains), le volume *Roumanie, terre du neuvième ciel* a du nerf, est riche d'idées, de sentences esthétiques surprenantes et témoigne d'une sincère admiration, arguments convaincants à l'appui, pour l'école roumaine de musique. H. Halbreich affirme dans ce livre que nous avons su tourner à notre avantage l'isolement de la Roumanie. Les Polonais, par exemple, dit-il, n'ont pas eu le privilège d'une grande génération de maîtres d'école de composition comme Ștefan Niculescu, Aurel Stroe, Tiberiu Olah, Anatol Vieru. H. Halbreich apprécie la solidité du métier, la culture musicale de l'école roumaine et se déclare surpris par le grand nombre et la qualité des

disciplines enseignées en Roumanie au futur compositeur professionnel. Selon lui, le problème des maîtres est très important et là encore les Roumains ont eu une chance unique qu'il espère voir se perpétuer.

Harry Halbreich a découvert l'école roumaine de composition il y a deux décennies lors de sa rencontre avec Horațiu Rădulescu. Captivé par l'originalité et la nouveauté de cette musique, il a entrepris ultérieurement l'étude approfondie de la création de Ştefan Niculescu, Aurel Stroe, Tiberiu Olah ainsi que de celle des jeunes Octav Nemescu, Călin Ioachimescu, Iancu Dumitrescu, qui reste, peut-être, selon H. Halbreich, le plus intéressant. Autant de raisons donc pour une évidente sympathie qui traverse tout le livre et qui en fait, parfois, reconnaissons-le, sa partie vulnérable.

Harry Halbreich considère que la confusion entre *son* et *note,* entre, donc, la réalité sonore, acoustique, d'une part, et le signe graphique, d'autre part, a beaucoup desservi la musique occidentale et que la musique roumaine, parmi les premières, aura indiqué la voie pour sortir de l'impasse.

Ana Maria Avram constate que les jeunes créateurs roumains se sont assuré une base théorique solide qui leur permet d'utiliser les micro-intervalles, ont atteint une étape supérieure qui succède à la pratique et dans laquelle ils prennent conscience de la réalité d'un phénomène. Cela a été rendu possible, selon H. Halbreich, par une démarche naturelle ayant déterminé la qualité de la démarche de la musique des Roumains, lesquels n'ont rien à inventer mais plutôt à découvrir.

Au cours de leur dialogue, Ana Maria Avram et H. Halbreich en appellent souvent à des comparaisons entre l'esprit latin des Français et des Roumains et l'esprit des Allemands. Les premiers seraient doués d'un sens de la couleur harmonique, alors qu'un sens particulier du contrepoint caractériserait les derniers. Le livre fait une fois de plus l'éloge de notre création sous son aspect pan-consonnant, un paradoxe, nous dit-on, de la musique roumaine d'avant-garde. Intégrant les micro-intervalles, les quarts de ton, les intervalles non-tempérés et des intervalles encore plus infimes, cette musique abouti à un résultat pan-consonnant, à la résonance, en fait. Cette réalité, formidable, selon Halbreich, serait devenue possible parce que le folklore roumain remonte en droite ligne à la liturgie byzantine, voire plus loin, à la Grèce antique, un avantage capable de nous délivrer des contraintes du système tempéré.

Concernant la spécificité de la nouvelle école roumaine, Halbreich pense catégoriquement qu'elle consiste dans l'intégration, vraie et valable, d'un fonds extrêmement riche de musique traditionnelle sous une forme qui n'a rien avoir ni avec «le folklorisme» ni avec «le réalisme socialiste», dans des citations rigoureuses.

Selon ce musicologue, les éléments de la musique traditionnelle roumaine existent dans la musique d'avant-garde comme l'oxygène dispersé dans l'eau. Au niveau moléculaire, c'est vrai. On les retrouve dans la matière.

Une matière devenue sensible, par exemple, dans la couleur tout à fait particulière mélodique et harmonique. Halbreich constate, également, que la Roumanie dispose d'un fonds traditionnel d'une richesse exceptionnelle, d'une diversité formidable qui repose largement sur la réalité acoustique, d'où la présence des intervalles inhabituels et des micro–intervalles ou des microtonalités. Selon lui, le succès de la musique roumaine actuelle est d'avoir réussi à intégrer au niveau biologique, moléculaire, les éléments du folklore. L'hétérophonie valorisée par la génération post–énescienne, par exemple, serait, au regard de la polyphonie occidentale, «tout à fait formidable».

Dans le présent volume on découvre, par ailleurs, une interprétation au moins tout aussi originale de l'évolution de la musique universelle. Ainsi, le XXème siècle,aurait pris fin. Il aura été terriblement court. Par contre, le XIXème siècle,qui a débuté par la Grande révolution de 1789 et qui a fini par la Grande Guerre de 1914, aurait été un siècle long. Le XXème siècle aura été tragique et le plus horrible de tous, mais très court. Or, pense Halbreich, ce siècle ayant vécu deux guerres mondiales atroces, connu les tyrannies du totalitarisme, également terribles — le nazisme et le communisme, les camps de concentration et les massacres de millions de gens a créé des chefs–d'oeuvre extraordinaires. Le siècle suivant aura peut–être besoin d'oeuvres comme *Un survivant de Varşovia, Guernica, Wozzeck,* qui traduisent une réalité tragique car il se pourrait que sa musique soit moins crispée, moins fébrile.

Dans une annexe publiée à la fin du livre, on peut trouver des sélections d'articles parus à l'étranger sur l'école roumaine, sur quelques représentants de notre musique, de même qu'une correspondance intéressante entre H. Halbreich et Iancu Dumitrescu.

Le livre *Roumanie, terre du neuvième ciel* analyse avec rare perspicacité la création universelle depuis Berio, Penderecki, Scelsi, Nono, Charles Yves jusqu'à Niculescu, Vieru, Horaţiu Rădulescu, Stroe, Iancu Dumitrescu, Olah, Nemescu. Dommage que la musique de Bentoiu, Marbé, Violeta Dinescu, Theodor Grigoriu, Iorgulescu ne soit maîtrisée avec la même compétence par l'auteur qui aurait pu ainsi élargir considérablement la spectre de ses considérations esthétiques. Toujours est–il que le livre mérite d'être connu d'un grand nombre de lecteurs. Il rend, en outre, de réels services à la création roumaine contemporaine par sa publication en français.

Viorel COSMA

L'histoire musicale en exemples

Si l'art roumain de l'interprétation et de la composition a acquis, d'ores et déjà, une renommée internationale reconnue par tout le monde, la musicologie et les études contemporaines de folklore roumaines sont encore loin d'atteindre cette performance. Et ce, malgré une certaine notoriété que nous ont apportée un Roman Vlad en Italie, un George Bălan en Allemagne ou un Antoine Golea en France. Quand un ouvrage de ce genre écrit par un Roumain vient quand même à paraître à l'étranger, le fait est soit ignoré soit porté à la connaissance publique roumaine avec un grand retard. Comme dans le cas, par exemple, de ce livre qui a une très grande circulation dans le monde des historiens de la musique et des jeunes étudiants des Conservatoires d'Allemagne et des Pays-Bas et que je n'ai découvert moi-même que très récemment, après qu'il eut déjà cinq éditions en allemand. Le livre s'appelle *Musikgeschichte in Beispielen.* Ecrit par Otto Hamburger en collaboration avec Margaretha Landwehr von Pragenau et publié par l'éditeur Florian Noetzel de Wilhemshaven en 1990 en format de poche, il représente une histoire de la musique en citations musicales depuis l'Antiquité à Johann Sebastian Bach.

Margaretha Landwehr von Pragenau est une Roumaine originaire de Rădăuți, ville située dans la région de Bucovine. Née en 1923, elle a étudié à Berlin, Regensburg et Erlangen la musicologie, la philosophie, l'histoire de l'art, l'archéologie et la bibliologie et obtenu sa licence en 1954 à Erlangen. De 1968 à 1970, Margaretha Landwehr fut assistante à l'Institut de Recherches Musicales de Regensburg où elle s'affirma en tant que spécialiste du chant grégorien. Elle fut ensuite, pendant deux décennies, enseignante à l'Université de Regensburg. A présent, Margaretha Landwehr donne des conférences, participe aux symposiums et congrès internationaux de musique et deploie une riche activité de chercheur dans son domaine. Elle est l'auteur du volume *Schriften zur Ars Musica* — une anthologie de textes classiques de traités de

musique écrits aux Vème–XIème siècles. Une grande partie du matériel inédit du livre qui fait l'objet de mon article a été mis à la disposition d'Otto Hamburger par Mme Landwehr.

Musikgeschichte in Beispielen est paru en 1973 à Utrecht, Pays–Bas. Sa version allemande, assurée par l'éditeur Florian Noetzel, a connu pas moins de cinq éditions (1976, 1979, 1982, 1986, 1990) ce qui en dit long sur son succès et son utilité. Le volume s'adresse tant aux étudiants du Conservatoire qu'aux chercheurs (théoriciens, musicologues, historiographes).

Dans cette intéressante histoire sont représentées les différentes périodes de l'art de la musique. L'Antiquité, par exemple, y est illustrée par le célèbre *Seikiloslied,* écrit au Ier siècle de notre ère, document découvert en 1883 en Turquie. Du chant grégorien, le livre nous rappelle quatre pièces importantes: le Psaume 146 «Laudat anima mea», *Kyrie Eleison* de l'*Ordinarium Missae,* le trope *Cunctipoteus* et la séquence *Victimae paschali laudes.* Les trouvères et les troubadours sont représentés par quatre compositeurs célèbres: Raimbaut de Vaqueiras, Richard Löwenherz et Adam de la Halle ainsi que par deux autres maîtres du genre lyrique vocal: Walther von der Vogelweide et Hans Sachs. Après une série de *laudes,* hymnes, motets ayant marqué les débuts de la polyphonie, le livre s'arrête sur l'*Ars Nova* nous rappelant quelques–unes des pages musicales de Guillaume de Machault, Jacobo de Bologna, Gherardello da Firenze. Suit une revue des écoles nationales anglaise (John Dunstable, Lionel Power), flamande (Guillaume Dufay, Jacobo Obrecht, Josquin des Près, Heinrich Isaac, Orlando di Lasso) et latine (Giovanni Pierluigi da Palestrina, Clemens non Papa). Les exemples sont choisis très judicieusement et vont de l'*Ave Maria* de Josquin des Près à *Missa Papae Marcelli* de G. P. Palestrina. Malheureusement, le livre insiste beaucoup trop sur la musique allemande instrumentale créée les XIVeme–XVeme siècles et laisse complètement de côté la création espagnole et française des respectifs siècles. Par contre, l'école vénitienne des XVIeme– XVIIeme siècles est fort bien représentée dans le volume. Un chapitre très riche est dédié à la musique religieuse protestante de la période mentionnée dernièrement. Les derniers chapitres sont consacrés à l'opéra, à la musique instrumentale, à la cantate et à l'oratorium à l'époque de la Renais-

sance et dans le préclassicisme (Bach). Très suggestive parce que se prêtant à des comparaisons esthétiques et à l'écriture musicale, se révèle, à mon avis, l'idée de présenter la vision sonore d'orgue (chorales) de trois compositeurs qui ont vécu à la même époque et sur un seul et unique contenu liturgique: *Gelobet seiest du Jesus Christ.* Les trois compositeurs sont Pachelbel, Buxtehude, Bach.

En choisissant ses exemples, Otto Hamburger a une préférence évidente pour la valeur artistique, ce qui fait de son livre une anthologie du répertoire classique utile pour ceux qui désirent se former une culture musicale, indispensable à tout amateur de musique et utile aussi aux élèves et aux étudiants qui peuvent connaître ainsi les chefs–d'oeuvre de la musique universelle. Son option pour les moments authentiques de la création des maîtres nous semble de ce point de vue tout à fait positive.

Dans le livre sont reproduits, en outre, de nombreux manuscrits, en partition générale d'orchestre, dont certains n'ont jamais été publiés. L'exemple musical devient ainsi un instrument plus efficace d'investigation historique et d'appréciation esthétique. Les partitions lyriques de Giulio Caccini, Jacope Peri, Marc Antonio Cesti ou Alessandro Scarlatti ont à cet égard des vertus particulières. L'investigation de la musique instrumentale du baroque et la section de musique religieuse me semblent notamment excellentes et inédites.

L'Histoire de la musique en exemples par Otto Hamburger et Margaretha Landwehr von Pragenau m'apparaît, en conséquence, comme une réalisation de prestige du genre qui aura certainement une grande utilité pratique dans la sphère de la musicologie contemporaine.

Viorel COSMA

La nostalgie des origines

Seuls ceux qui ne connaissent la personnalité d'Alexandru Surdu, savant logicien, membre correspondent de l'Académie roumaine, qu'à travers ses écrits, auront été surpris de la teneur de son dernier livre, *Scheii Brașovului*. Le logicien d'une implacable rigueur, qui a consacré le plus clair de son activité à l'analyse des systèmes mentaux, se détachant des sentiments et des émotions pour aborder ses sujets avec l'appareil rationnel, mathématique, issu d'une approche philosophique positiviste, nous offre cette fois-ci, semblant commettre une hérésie, un livre d'histoire palpitant de vie, celle d'un quartier de sa ville natale, Brașov, sise à la courbure des Carpates, et de ses traditions folkloriques remontant à la nuit des temps.

Mais cela surprend moins ceux qui connaissent l'auteur, un homme sensible, épris de la vie dans sa complexité, extrêmement attaché à sa Transylvanie natale, aux traditions intellectuelles de Brașov et à la civilisation plusieurs fois séculaire de celle-ci. La quête, issue de la «nostalgie des origines» dont parle Mircea Eliade, va plus loin qu'une pure recherche des racines d'une personnalité. S'attachant à brosser le passé de sa ville, Alexandru Surdu va au-delà du simple appel sentimental de la «strate des noms» enfuie dans tout subconscient, et soumet faits, documents, témoignages, à une analyse comparative où il fait preuve de la même rigueur, de la même lucidité que révélaient ses écrits de logicien, ne risquant des hypothèses que lorsque les informations pertinentes à propos de certaines périodes historiques ou circonstances font défaut. La richesse documentaire que l'auteur met à profit impressionne, les sources semblent avoir été étudiées avec soin au long de toute une vie et non pas dans le seul délai nécessaire à la préparation d'un livre. Le style, d'une grande sobriété, reste lapidaire dans les parties expositives comme dans les polémiques, et la parole, lourde de sens, tombe juste, réduite à ce qui est strictement nécessaire pour dessiner l'idée et transmettre l'information.

La matériel de *Scheii Brașovului* est organisé chronologiquement, à partir de la paléo-histoire du Pays de la Bîrsa, la contrée où fut érigée au moyen âge la ville-cité que surmonte le mont Tîmpa. Située au coeur de la Rouma-

nie, la ville de Brașov — où l'auteur démontre l'existence de la plus ancienne communauté roumaine de Transylvanie — a été depuis toujours un carrefour. Un carrefour en matière d'économie, de politique, de culture, un pont entre les diverses communautés roumaines éparpillées au moyen âge en plusieurs Etats. Un point aussi où se croisaient les influences des civilisations occidentales et orientales. Dans ce creuset des interférences se situe une vieille modalité de vie communautaire des Roumains, celle des *Juni* (approximativement «Jeunes»). De quoi s'agit-il? Selon Alexandru Surdu, c'est une coutume autour de laquelle s'est cristallisée la spiritualité des Roumains de Brașov, qui a reçu successivement de nombreuses significations: initiatiques, professionnelles, administratives-organisationnelles, juridiques, religieuses, rituelles, nationales — et, toujours, esthétiques. «C'est une coutume roumaine, ayant des racines indo-européennes, perpétuée au fil des âges par les populations pastorales du centre, du sud et notamment du sud-est de la Transylvanie».

Brașov englobait dès le treizième siècle deux citadelles: *Corona* (Krone), attesté dès 1234, le centre des artisans et commerçants saxons qu'avaient colonisés les Chevaliers teutons (1211), et *Barasu* (attestée en 1252), site des agriculteurs autochtones, les Roumains issus des Daces et des Romains. A noter que dans l'abri formé par les remparts naturels des Carpates, hautes montagnes boisées qui offraient un excellent refuge devant les invasions barbares, le peuple roumain s'était constitué dès le deuxième siècle de l'ère chrétienne. Les premiers habitats des Szekler des environs de Brașov remontent au quatorzième siècle. Au fil des temps s'y sont aussi fixées de petites communautés de Grecs, de Bulgares et d'autres ethnies, offrant un air cosmopolite à la vénérable bourgade.

Les Roumains, les plus riches notamment, avaient un poids notable parmi les personnes qui payaient leurs impôts (artisans, commerçants, propriétaires de vastes haras, de troupeaux de moutons et de bovins). Les fermes des éleveurs étaient installées à proximité de la citadelle agrarienne, parmi de nombreux étangs. C'est là que le quartier Schei a pris corps.

En 1732, les bergers *(mocani)* de Șchei détenaient par famille quelque cent vingt mille moutons et des haras de centaines de chevaux. Pasteurs et charretiers renommés, les Roumains du quartier Șchei ont perpétué, inaltérées, des traditions ancestrales de formation de la jeunesse. A douze ou treize ans, les garçons accompagnaient déjà les troupeaux en transhumance, apprenant dès le plus jeune âge à monter à cheval et à conduire les chars, et ne revenaient chez eux qu'au bout de stages prolongés de travail et discipline ri-

goureuse. Les communautés pastorales, bien organisées selon des règles ancestrales pour mener leurs activités spécifiques tout en se défendant contre les fauves ou les brigands, imposaient aux jeunes de longues périodes de formation, d'initiation. Chaque jeune homme entrait alors «dans un univers miraculeux, où chaque pas et chaque geste étaient régis par des règles millénaires. Il y apprenait à s'orienter en regardant le firmament, à déchiffrer les signes des astres, des nuages, des vents, des cris des bêtes et oiseaux, était initié à nombre de rituels liés aux endroits où l'on faisait halte, aux modalités de chasser les mauvais esprits et les fauves et aux règles qui régissaient chacune des activités».

Les jeunes bergers revenaient à Şchei seulement à l'âge de se marier, et s'organisaient en une association propre de célibataires (les «Jeunes»). La «jeunesse» était donc l'intervalle séparant le retour à la maison après le stage de formation et le mariage, et englobait une série d'activités et de rituels. Les jeunes avaient un leader *(«vătaf»)*, qui se choisissait à son tour des lieutenants, et se comportaient selon un règlement d'association très strict. Leur habitation, la «maison des hommes» se trouvait sous la montagne, d'abord aux «rochers de Salomon». Là se trouvait leur résidence permanente, là ils vivaient en communauté fraternelle, à l'écart du reste de la population, à savoir des femmes et des enfants. Faisaient exception les jeux organisés au village, qui leur valaient une partie des ressources financières. Le leader et la maison étaient élus chaque année. Le leader répondait devant les autorités de la conduite des jeunes gens, et un jugement collectif attendait ceux qui transgressaient les règles de discipline. Le divertissement prenait pas mal de temps, sans excès cependant. Un article du «règlement des jeunes» censurait expressément les bagarres, désordres, et les excès dus à la boisson.

Les travaux faits en commun s'alliaient aux pratiques rituelles ancestrales: chants, danses, blagues, concours sportifs, épreuves de dressage des chevaux, ornements d'arbres de Noël, etc. Les jeunes organisaient les rondes et les divertissements champêtres des dimanches et des fêtes religieuses. Evidemment, les filles à marier y participaient dès qu'elles en avaient l'âge. Les jeunes choisissaient le terrain des réjouissances, l'aménageaient, engageaient les musiciens, procuraient la boisson nécessaire, arrangeaient le décor naturel ou domestique. Leur organisation s'occupait aussi des noces, véritables carnavals folkloriques, se déroulant selon un scénario fabuleux, et des fêtes du printemps et de l'hiver, sur la Pâque et sur Noël (qu'on célébrait pendant une quinzaine de jours). Les fêtes des jeunes commençaient en beauté avec les

«chants sur les hauteurs». Les trompettes faisaient résonner la montagne, les musiciens hissés sur les toits des maisons jouaient des hautbois, des flûtes et des violons. Les sapins étaient ornés de rubans multicolores. Des groupes de jeunes vêtus avec élégance s'en venaient à cheval, leurs montures étant aussi couronnés de fleurs. La chemise de toile blanche aux longues manches larges, le pantalon étroit, en laine blanche, les bottes, le chapeau au bord large et à calot arrondi, orné de fleurs et de cocardes multicolores formaient leur costume, complété par de larges ceintures ferrées où ils tenaient leurs pistolets. Les jeunes portaient de grandes moustaches en croc et des cheveux longs. S'il faisait froid, on avait par-dessus la chemise un touloupe blanche ou une veste en drap bleu.

A part le défilé des jeunes gens, il y avait une série d'activités spécifiques: on faisait la ronde des maisons où il y avait des filles à marier, on dansait, on lançait la massue, on «enterrait» le leader, on prenait un repas de cérémonie, dans la montagne, parmi les sapins coupés et ornés. Le sapin était le symbole de la jeune virilité. S'y ajoutait l'apparition du «personnage masqué», correspondant du sorcier de certains rites indo-européens.

Alexandru Surdu entreprend un examen comparatif de la coutume des jeunes de Brașov et de traditions similaires existant dans d'autres civilisations européennes et asiatiques, s'attachant à faire ressortir les significations culturelles et les symétries structurales attestant une pratique millénaire, une adaptation diachronique des rituels et cérémonies. Il constate l'existence d'une symétrie spatiale, «conservée comme une tendance vers la perfection».

Sans doute, il n'est point fortuit que la région de Brașov où se croisaient tant d'influences européennes, a connu au fil des siècles des moments et des événements de grande importance pour l'évolution culturelle des Roumains. C'est là qu'était créée au quatorzième siècle la première école religieuse roumaine, c'est là que le diacre Coresi fondait en 1556 une importante imprimerie. C'est là que fonctionne toujours un collège réputé («Andrei Șaguna»), qu'il y a eu un centre réputé de la peinture sur verre, etc.

Al. Surdu consacre à ces évolutions et à ces accomplissements un livre charmant qui est aussi un trésor des racines millénaires de la culture roumaine.

Victor BOTEZ

La politique à travers la psychanalyse

Le hibou de la philosophie, on le sait, s'en vient avec le soir. La méditation attend patiemment que le bruit des événements se soit éteint, et laisse tomber sur eux le rideau du temps, avant de se prononcer par des jugements de valeur. Ce n'est pas ce que font les hommes politiques ou les analystes du phénomène social, que leur profession oblige à dire leur mot au sujet des événements en cours, des réalités «encore chaudes». Les deux attitudes se retrouvent sous la plume d'un seul auteur — Caius Traian Dragomir, qui oscille dans ses essais entre l'attitude du philosophe de l'histoire et celle de l'analyste des réalités et des idées ayant encore cours au moment même de sa démarche. Le tissu de ses écrits fait ressortir aussi d'autres facettes de sa personnalité, car l'essayiste est aussi un scientifique — médecin —, un homme politique et un écrivain, interprète sensible de l'être humain et de son environnement. Ces convergences sont à l'origine de ce qui fait la note spécifique de son approche idéelle. Quant à son écriture, on y retrouve la rigueur docte du scientifique et l'expressivité artistique, les arguments d'ordre rationnel et un plaidoyer d'ordre émotionnel.

Docteur ès sciences médicales, mais aussi auteur d'essais de philosophie de la culture ou en marge des phénomènes sociaux et politiques, écrivain, auteur de plusieurs livres et de nombreux articles publiés dans des revues, Caius Traian Dragomir est devenu après les événements révolutionnaires de décembre 1989 une figure de proue de la vie politique de Roumanie. Vice-président et doctrinaire d'un important parti politique, il a fait partie du gouvernement, et a été candidat à la présidence de la Roumanie. Les essais de Caius Traian Dragomir, publiés sous le titre *Psychologie de la liberté et psychologie de l'esclavage* (éditions Dacia, Cluj, 1992) portent la marque de sa position de dissident anticommuniste ultérieurement devenu leader, ayant commencé son activité politique à des moments tendus de la formation de la société démocratique en Roumanie. Chaque page semble avoir été écrite dans les tranchées de la lutte d'idées et d'action engagée en vue d'un changement. D'ailleurs, une partie de ces essais ont déjà été imprimés dans les revues «Viața românească», «Forum», «Steaua», «Literatorul» à des moments chauds des évolutions et involutions socio-politiques contemporaines, sous l'impact du quotidien. Leur valeur n'en est pas amoindrie, et l'actualité

donne à ces écrits une tension intérieure inhabituelle qui n'a rien d'une méditation détachée.

L'essai qui ouvre le livre *Psychologie de la liberté et psychologie de l'esclavage* et qui lui donne son titre, en esquisse déjà la démarche idéelle. L'auteur applique à la société les fameuses découvertes que Sigmund Freud a faites dans le domaine du subconscient individuel. «Personne, dans la longue histoire de la contemplation, de l'observation ou de l'étude de la société humaine n'a pu manquer d'observer que celui qui est asservi coopère jusqu'à un certain point à son asservissement, que l'asservissement ne pourrait être mis en pratique sans une certaine participation, même inconsciente, de la personne opprimée à sa propre oppression». Pour démonter le mécanisme subtil de ce paradoxe, Caius Traian Dragomir part du schéma freudien classique du développement de la personnalité sur le plan conscient et sur le plan inconscient de ce qui motive ses attitudes et actions. On remémore le complexe d'Œdipe et celui de la castration, la portée du Surmoi paternel dans la formation de l'identité de l'enfant et de l'adolescent. On se dirige de là vers la psychologie sociale, étant invoquées les contributions de Freud, Erich Fromm, Richard Sennett, Alfred Adler, Karen Horney, Herbert Marcuse, Rollo May, C. G. Jung e. a. Après avoir cessé de subir l'influence directe du père, la jeune personnalité en formation (et en mal d'individualité) cherche une compensation en adoptant un nouveau Surmoi, cherché au sein de la société, d'un courant de celle-ci, ou d'une tendance d'agrégation des foules magnétisées par une personnalité charismatique ou autoritaire-dictatoriale. Selon Freud, ce phénomène serait analogue à l'hypnose. «L'homme libre (celui que l'on ne peut transformer en esclave) — écrit C. T. Dragomir — est celui qui atteint l'âge adulte de son développement émotionnel et rationnel. L'esclave est celui qui a besoin d'un Surmoi, le cherchant dans l'objet de la libido, qui est le premier être désirable à s'offrir à lui sous une étiquette plus ou moins crédible». Et ceci d'autant plus que la liberté est angoissante — comme le notait Fromm — étant ressentie par l'individu comme l'entrée dans une zone existentielle non protégée. Le leader charismatique, mais aussi le tyran, exerce une action ambiguë, de possession, d'asservissement des divers mois, tout en offrant en revanche la sensation d'une diminution de l'angoisse, similaire à ce qu'éprouve un petit enfant qui se veut sécurisé. Bref, la servitude serait une variante de l'involution infantile, une modalité d'involution névrotique. Le modèle de Fromm paraît trop sentimental à Caius Traian Dragomir, qui lui préfère la théorie de Freud, plus distante, plus froide. L'auteur de l'essai admet que le comportement parental relève de la panoplie de toutes les dictatures, mais n'accepte pas qu'on assimile le tyran à une figure parternelle positive; tout au plus, à un mauvais père, un parent véritablement pathologique.

La psychologie de groupe doit évidemment tenir aussi compte du fait que tant les leaders que les membres du groupe modifient leur comportement sous l'impact de l'évolution historique. «Tout ce processus — remarque Dragomir — doit être considéré depuis son déclenchement (instauration du régime), en déroulement (épanouissement et décadence) ainsi qu'au moment de l'abolition du système. La psychologie des états liminaires devrait être étudiée en toutes ces différentes circonstances. L'esclavage, l'oppression, la dictature sont des manières de rendre permanentes des états-limite».

Invoquant des arguments tirés des ouvrages d'Adler et de Horney, l'auteur démontre que les dictateurs de nos temps ont été des personnalités déséquilibrées, qui ont compensé par des excès d'autorité et de possession, par le faux prestige dû à la propagande, leurs complexes d'incapacité, d'humiliation et d'élimination, symptômes graves d'un état anxieux, d'une psychologie de la victime, posant en «incompris» de leur propre peuple. Les «sujets» des leaders autoritaires se divisent en victimes, dissidents et héros, caractérisés par le rapport entre la soumission au tyran — justifiée, entre autres, par la pulsion de mort — et respectivement la délimitation, la contestation allant jusqu'au sacrifice. Le héros est le seul adulte réel et normal, motivé par une libido puissante, par un Eros embrassant le monde entier, vers lequel il s'ouvre avec générosité.

On observe aisément que, du moins dans l'essai introductif, C. T. Dragomir s'occupe surtout de la psychologie de l'asservissement. La partie finale, de conclusions, réserve plusieurs méditations à la psychologie de la liberté — celle d'un ego adulte, rationnel et créatif. «La psychologie de la liberté est la psychologie de l'intellect et de l'affectivité qui sont motivables consciemment», nous dit C. T. Dragomir, plaçant les pulsions inconscientes plutôt dans la sphère psychologique de l'esclavage, ce avec quoi Freud n'aurait probablement pas été d'accord. «La liberté, une authentique psychologie de la liberté, réclame la capacité d'identifier rapidement les éléments psychiques propres à la pulsion dominatrice, ainsi qu'à la tendance de résister à l'asservissement. La liberté c'est la connaissance. La servitude c'est abandonner sa personnalité et la remplacer par des déroulements automatiques, dont pathologiques, par des mécanismes, états affectifs et par une auto-évaluation irresponsable». Trouver le chemin de la liberté serait donc éliminer ou diminuer les complexes qui bloquent l'évolution psychique, passant de l'égocentrisme infantile à l'universalisme spirituel adulte.

Les autres essais du livre proposent des méditations plus poussées en marge de l'histoire, de la perspective de la période de transition traversée par les pays de l'Est dans leur passage de l'Etat totalitaire à l'Etat de droit, démocratique. Les commandements de ce moment historique gouvernent les réflexions de l'auteur, son effort de contribuer à la formation d'une culture poli-

tique appropriée au nouveau type de société. On s'en convainc en parcourant les titres d'essais tels: *Potentiel politique et polarisation politique dans la Roumanie actuelle; L'Institution présidentielle et l'émotion de l'électorat; Les fondements psychanalytiques du mécanisme électoral; Une année de changements, incertitudes et espoir; la Roumanie en octobre 1991; Le jour d'après la victoire; l'Antisélection — effets tardifs,* e. a.

D'autres essais sont situés à un plan encore plus élevé de la méditation consacrée à l'histoire de l'humanité et aux phénomènes sociaux contemporains. Dans *Après les prophètes* l'auteur distingue cinq modèles de compréhension de l'histoire: celui des prophètes, celui des grands auteurs de tragédies, celui du Dante, celui de Faust, et celui des «brins d'herbe». Evidemment, les quatre premiers modèles ont déjà été débattus. Le cinquième modèle, que propose C. T. Dragomir, repose sur l'observation que l'être poétique d'un Walt Whitman ressemble profondément à l'entité du Bouddha et participe en quelque sorte à celle de Jésus. «Rien de ce qu'il rencontre ne diminue sa participation au monde, mais l'amplifie. C'est la détermination de ne pas se séparer de ce dont on ne saurait aucunement se séparer, c'est le souhait d'appartenir à un monde lequel, pour contrariant ou décevant qu'il soit, a été fait pour nous». Dans cette perspective, celle du jugement plein de compréhension du mal fait et du bien possible et désirable, l'auteur analyse une multitude de facettes, sens et significations de l'espace géographique et spirituel européen. Le regard du sage domine celui du politique, celui–ci étant considéré une espèce de médecin de la société, qui traite les complexes de celle–ci. «La preuve que peuvent apporter l'homme et la nation qui ont éliminé le complexe d'infériorité — source immédiate de leur vieille chute dans le totalitarisme, qui a exacerbé et utilisé ce complexe — c'est le fait de traiter la souffrance passée comme quelque chose de passé. La substitution du discours sur la souffrance et le danger avec le discours sur l'existence (qui englobe la souffrance et le danger, sans s'y réduire) est la technique même de traiter le complexe d'infériorité».

Affrontant les risques de l'encyclopédisme, les essais de Caius Traian Dragomir, publiés à un moment où la tension règne dans le climat politique de Roumanie, à un moment des polémiques vénémeuses dans la presse, ont un effet apaisant, de clarification des idées, de compréhension plus profondément humaine des ressorts psychologiques qui agitent l'arène des luttes pour le pouvoir, divisant non seulement la société, mais aussi la personnalité humaine. C'est la raison pour laquelle, en politique, C. T. Dragomir est un adepte déclaré de la réconciliation, de ce changement que l'on doit entreprendre «sans haine ni vengeance».

Victor MIHAI

Exégèses éminesciennes

1. *Introduction au miracle d'Eminescu* (Constantin Noica)

En abordant Mihai Eminescu («l'homme total de la culture roumaine») dans la perspective de la philosophie, Constantin Noica a eu la surprise de découvrir dans les 44 cahiers manuscrits de ce dernier, conservés à la Bibliothèque de l'Académie (où ils furent déposés par Titu Maiorescu au début du siècle), non seulement, comme le disait Perpessicius, «les gravats» d'un extraordinaire effort de laboratoire, mais aussi, en fait, «l'expérience culturelle la plus authentique jamais entreprise par l'esprit roumain». Fasciné par la complexité de cet univers idéel chaotiquement dispersé («le chaotique germinatif») dans «quelques dizaines de cahiers où apparaissent des notes d'étude et de lecture, des traductions, des thèmes de grammaire latine, des listes de blanchisseuse, des invectives, des brouillons, des exercices élémentaires de mathématiques, des vers et, de temps à autres, de la grande poésie ou quelque pensées brillantes, qui offrent le «spectacle» d'une conscience culturelle ouverte à tout, Constantin Noica devient le militant tenace et infatigable de l'exécution de fac-similés des manuscrits («Le livre entier n'est qu'un cri — dit-il à tel endroit — «Faites des fac-similés d'Eminescu!») afin de les mettre à la disposition du public, qui doit ainsi rencontrer le grand écrivain Eminescu dans son intégralité, «non pas comme ça, seulement Eminescu au bistrot ou Eminescu à la rédaction du journal Timpul, mais l'Eminescu de la haute spiritualité créatrice, car ses manuscrits ne sont pas seulement à voir, ils sont à toucher, à absorber par tous les pores». Et Constantin Noica de donner avec exaltation le conseil suivant: «Perdez au moins deux ou trois heures à voir ce miracle-là, à voir comment ce bonhomme a voulu tout savoir et comme il a vécu avec la honte de ne pas savoir tout. Et c'est là la grande honte

que nous ressentons tous, car dans ces manuscrits nous rencontrerons, attire-t-il notre attention, la «joie de la culture». Les démarches insistantes auprès de toutes les instances administratives (d'Etat et culturelles — le Musée de littérature de la Moldavie, la Bibliothèque de l'Académie, l'Union des Ecrivains, le journal «Scînteia tineretului», la bibliothèque «Astra-Sibiu»; les maisons d'édition Cartea Românească, Eminescu, Albatros; le CC du PCR etc.) auprès de tous ceux qui pouvaient d'une manière ou d'une autre décider ou influer sur la réalisation de fac-similés (non pas l'impression) des manuscrits d'Eminescu (par des mémoires, des demandes signées simplement *Constantin Noica, du Centre de Logique de l'Académie,* par des conférences publiques), en plaidant avec passion et intelligence (souvent avec désespoir: «Ce mémoire est écrit par quelqu'un qui n'a nul titre spécial pour parler de telles choses, sauf qu'il est peut-être le dernier des hommes de lettres qui a eu à cette heure le privilège de feuilleter en entier les manuscrits d'Eminescu»), cherchant à convaincre à expliquer à tout le monde que la mise en circulation publique de ces textes (autrement d'accès difficile, en raison de leur condition d'originaux. «Il est cependant étonnant que l'on ait pu écrire des commentaires critiques, et même de bons, parfois, — sur la poésie inédite d'Eminescu, sans que ces auteurs aient pu toucher aux manuscrits. Pourquoi faire une culture dérivée, si l'on peut en faire une originale?») signifie non seulement un pas en avant (d'ailleurs si nécessaire, toujours) dans la connaissance approfondie de la personnalité de celui qui «pouvait être le premier penseur de notre culture, s'il n'était pas déjà son plus grand poète», mais plus encore «combien extraordinaire peut être sa fonction dans notre culture», car «ce n'est pas là quelque chose d'ordinaire, ni même l'extérieur habituel et unitaire comme dans les cahiers de Valéry — comme manière de noter, de consigner, d'étudier, de créer et de rêver sous l'éveil de l'écriture. Ce n'est pas là une biographie, bien qu'il s'agisse de notes autobiographiques, ce n'est pas un *Journal,* ce ne sont pas des *Mémoires,* il ne s'agit pas d'un homme précis, mais, tout comme dans les notes de Léonard de Vinci (le seul auquel on puisse le comparer), il ne s'agit ni d'une autre chose ou d'une autre âme ou

d'une autre pensée, que celles d'un homme réel», qui pourtant n'est pas «un simple poète, ni une simple âme malheureuse, mais une conscience culturelle complète» qui dévoile au fond «qu'elle renferme quelque chose d'essentiel à notre existence spirituelle».

Réunies en 1992 en un volume, *Introduction au miracle d'Eminescu* paru aux éditions *Humanitas*, toutes ces démarches de Constantin Noica, s'étalant sur plus de deux décennies, ne sont évidemment pas une analyse de l'oeuvre d'Eminescu au sens habituel du mot, mais par leur caractère largement explicite, éclairant le contenu idéel et philosophique, poétique, de ces pages (souvent de simples phrases, des vers épars, des notes etc.) — les interventions du philosophe de Păltiniș sont d'exemplaires incursions herméneutiques, implicitement d'exégèse, dans l'univers spirituel si compliqué, complexe et surtout émouvant d'Eminescu, car, selon lui, la rencontre d'Eminescu n'est pas une question d'exactitude, mais une affaire de vibration».

Intéressé au début par les traductions que Mihai Eminescu a faites de l'oeuvre de Kant («Il traduit Kant à un moment où il n'est pas encore traduit en français et où notre langue philosophique est trop souvent celle des latinistes») Constantin Noica pénètre dans l'étude de ces cahiers manuscrits du grand poète et c'est de là que commence l'odyssée de ses efforts entrepris d'une part pour les sauver de la détérioration et d'autre part pour les mettre à la disposition des chercheurs et de tous les amateurs de culture du pays. (Ses démarches se rallient ainsi à d'autres effectuées tantôt pour l'installation de statues d'Eminescu dans les principales villes du pays, tantôt pour la réalisation d'une édition intégrale de son oeuvre, tantôt pour la création d'une chaire Eminescu à l'Université ou pour la fondation d'un centre d'études concernant Eminescu etc., des projets qui au cours des cent ans écoulés depuis la mort du poète ont été mis en oeuvre partiellement ou pas du tout, pour le malheur de notre culture en général). Abordant ainsi les textes qui révèlent les préoccupations philosophiques d'Eminescu, Constantin Noïca en arrive, en étudiant les manuscrits, à des conclusions frappantes pouvant marquer une nouvelle orientation de l'étude de son oeuvre. Il identifie dans la

connaissance de l'oeuvre de Kant, le système d'Eminescu pour interpréter la théorie sur l'espace et le temps, une théorie qui l'a fortement impressionné et il enregistre aussi «la fonction active du transcendant». Eminescu, dit son hermeneute, a pleinement enregistré les deux premiers aspects jusqu'à en adopter les risques: pour le premier aspect il s'agit du risque de tout voir de manière spectrale (figée) dans la perspective du laboratoire, le deuxième risque étant celui de l'idéalisme et du relativisme humain (le monde est tel que nous le voyons). Le troisième aspect — la construction effective de l'expérience par les formes et puis les principes transcendants, qui forment la substance de la *Critique pure,* dont il a traduit une première part substantielle. Ce qui est captivant dans l'étude de ce processus de rencontre d'Eminescu avec les textes philosophiques de Kant, c'est le fait de voir «combien il était seul face au texte de Kant. Il s'installait devant ce texte sans l'appui d'une exégèse, donc sans la déformation de celle-ci; il entreprenait la traduction sans en consulter une autre (...) et il préparait une version roumaine dans la solitude du contact de Kant, non pas pour le public et à peine indirectement pour un but extérieur». En étudiant la technique de traduction utilisée Constantin Noïca attire l'attention sur un fait essentiel, spécifique d'ailleurs au mode de travail d'Eminescu. Il n'a jamais cessé, dit le chercheur, de donner une forme roumaine aux spéculations de la philosophie, ce qui nous impressionne étant moins la réussite que «le souci-même» car, le poète ne disposant pas d'une langue exercée aux expressions abstraites-philosophiques, il *pensait* chaque fois le mot en fonction du contexte, nous donnant ainsi, non pas l'image figée du mot, mais l'image dramatique de la pensée». La traduction, dit Constantin Noïca, pose «à la réflexion philosophique les vrais problèmes», et en modelant une langue il «tente l'impossible». La perspective philosophique est ensuite poursuivie dans d'autres essais (éparpillés dans la presse), tant de l'oeuvre réalisée du poète que, surtout, dans son laboratoire, dans ses manuscrits, dont il demande avec tant d'impétuosité la copie en fac-similé et la diffusion publique. Il en extrait des vers ou des phrases qui semblent abandonnées ou qui ont trouvé, d'une certaine manière, leur perfection par

l'oeuvre finie. Pourtant Constantin Noïca est séduit (et il insiste pour nous faire part de ces beautés) moins par la réalisation en soi, que par sa recherche. Voici, par exemple, un vers, qui devient chez lui presque une obsession, se trouvant dans le manuscrit nº 2254: «Tel une terreur figée, tel un rêve pétrifié...» Comme on le voit, dit Constantin Noïca, «sans nul lien avec quoi que ce soit, il est porteur d'une grandeur singulière, comme ses rochers invraisemblables plantés au milieu d'un désert ou comme les statues, encore incomprises de l'île de Pâques». Et de continuer: «Mais c'est là justement la magie des cahiers d'Eminescu, qu'il faut avoir vu. On y découvre les réussites de la pensée ou de la poésie, avec un relief différent de celui des oeuvres achevées; on les y rencontre avec la pureté que nulle oeuvre ne saurait rendre, car chacune renferme une souffrance inscrite, comme disait Blaga (...) au moment où la beauté vous apparait de façon inattendue, elle est porteuse de plus qu'elle ne dit et la richesse du possible vous pénètre comme un éclair».

Les tablettes de Constantin Noïca, qui visent une esthétique d'initiation à la pensée philosophique d'Eminescu, ont la précision de l'incision efficace d'un bistouri. L'essayiste va toujours à l'essence de l'expression, prospectant les zones d'interférence de la pensée avec sa possible expression par la parole. D'où le charme des interprétations inédites de Noïca au sujet de l'écriture d'Eminescu. Et surtout, le tout révèlant comme point de départ ce filon d'or des 44 cahiers manuscrits si peu étudiés à cette heure.

Une série de sept essais réunis sous le titre d'*Interprétations d'Eminescu*, fait la preuve d'une *technique* propre de déchiffrement de la pensée poétique d'Eminescu (le poète «sait penser en philosophe, parce qu'il sait parler roumain»). Il débarque ainsi — comme grâce à un diagnostic succinct, — au sein des problèmes liés à «l'infini et l'infinition» chez Eminescu («penser l'infini», «penser l'infinition»), au «chaos et au néant», parlant des «champs de l'existence» («L'astre du soir et le modèle humain»). «Le sort d'Hypérion» précise Noïca, «est le sort du génie appelé Eminescu», ce génie qui a appris qu'«il y a en nous quelque chose de plus profond que nous-mêmes», pour nuancer

plus loin; «Hypérion est donc venu nous montrer quelles sont ici les situations de la généralité, dans le modèle esquissé sur la base du sentiment roumain de l'existence»; il esquisse la question des archées d'Eminescu («l'archée est une structure ou un paquet de possibilités structurelles, sur le point de passer au sein de la réalité, si celle-ci offre les conditions favorables à sa réalisation. Ce qui mérite d'être souligné c'est sa force d'être d'une certaine manière et de n'être qu'ainsi») etc.

L'Introduction dans le miracle d'Eminescu pourrait être le livre le plus ardent de Constantin Noïca. De chaque intervention et de chaque ligne déborde son énergie, son goût de l'action, lorsqu'il plaide, avec exaltation («les cahiers représentent une vérité fascinante de la vie, dont jaillissent des pensées et des beautés inattendues (...), c'est une autre rencontre avec la poésie et en même temps une autre rencontre avec la pensée philosophique. Quelque chose d'aussi invraisemblable que la vie et que le miracle de la création se dresse devant nous, au milieu des gravats et de la misère humaine. On part alors à l'aveuglette à travers tous les cahiers à la recherche d'un Eminescu inconnu») la cause de l'exécution de fac-similés des manuscrits d'Eminescu, dont l'effet doit être de faciliter la connaissance et l'étude de ceux-ci par un public incomparablement plus nombreux; au fond, son insistance têtue aux portes de toutes les instances, n'est rien d'autre qu'un prétexte idéal pour le philosophe d'expliquer à tous le fonds d'idées, ce trésor dont la culture roumaine ne peut bénéficier que d'une manière latente. Ainsi en arrive-t-on à ce que chaque tentative de *captatio benevolentiae* aboutisse à une nouvelle page d'exégèse, à une nouvelle démarche herméneutique, qui, réunies maintenant en un volume, acquièrent la consistance d'une étude détaillée sur les démarches de connaissance culturelle (et non seulement) d'Eminescu. Insistant sur l'idée que nous n'avons pas à juger d'une manière critique Eminescu mais l'assimiler comme une conscience culturelle issue de l'intérieur de nous-mêmes — du folklore aux sciences positives, — pour qu'il devienne ainsi notre meilleure conscience ou peut-être le remords de tout intellectuel, qui voit son immensité et tout de même sa synthèse.

2. *L'Entrée dans l'infini où la Dimension Eminescu* (Marin Tarangul)

La prémisse dont part Marin Tarangul dans sa démarche esthétique de commentaire de l'univers poétique d'Eminescu — *L'Entrée dans l'infini ou la Dimension Eminescu* (Edition Humanitas, Bucarest 1992) — est que, à l'heure qu'il est (ces pages ont été écrites en juin 1989, à Paris), le grand public du poète (celui de chez nous évidemment) non seulement ne mérite pas un tel créateur de génie («je ne pense pas que nous soyons aujourd'hui dignes d'Eminescu»; «de quel droit nous retrouvons-nous en Eminescu?»), mais il ne sait, n'a su et ne saura peut-être jamais s'élever jusqu'à sa véritable compréhension, qu'en tout cas «nous n'avons pas approché Eminescu de la bonne façon, que nous ne nous sommes pas élevés jusque là où ses vers voulaient nous porter». A la question naturelle et immédiate: «Pourquoi?» ou mieux encore «Pour quelle raison?» l'essayiste offre une réponse, l'une des multiples possibles d'ailleurs, si nous acceptons naturellement le verdict si sévèrement appliqué à un public d'ailleurs divers, non seulement comme formation intellectuelle et culturelle en général, philosophique ou poétique en particulier, — mais aussi comme attitude... existentielle, une réponse enfin qui se rapporte avant tout à la relation existant entre le génie et la banalité («voyons dans quels rapports se trouve le génie avec les autres humains, qu'ils soient amateurs, admirateurs ou individus quelconques, c'est-à-dire ignorant la valeur de l'oeuvre en cause» et par conséquent «comment le médiocre ose-t-il se retrouver dans le sublime?»), d'une part et d'autre, le rapport entre la représentation artistique de la vie et l'expérience de vie du récepteur, qui se retrouve de façon différenciée dans ce produit: «les poésies d'Eminescu ne laissent découvrir toute leur force qu'à celui dont l'âme est suffisamment mûre pour se laisser modeler par elles. A un âge plus tendre, la poésie d'Eminescu demeure superficielle: car il lui manque le vécu nécessaire pour faire voir toute l'ampleur acquise par la vision des quantités chez Eminescu». L'idée n'est pas neuve, mais sa mise en équation nouvelle mérite tout l'intérêt.

Marin Tarangul estime que l'auréole légendaire créée autour d'Eminescu (le poète et l'homme) est en bonne mesure inopportune, car ce n'est pas lui qui en a besoin, vu qu'elle lui appartient de toute façon, mais le vulgaire qui se crée par la légende un accès artificiel à ce que — dit l'essayiste, — nous ne sommes pas capables d'être. En d'autres termes, «nous créons la légende, pour pouvoir nous cacher derrière elle et la pousser en avant, telle une carte de visite», ce qui ne signifie pas nécessairement une véritable compréhension du... légendaire. Car «l'entrée dans la légende est notre projection, une projection par laquelle nous avouons qu'Eminescu est pour nous un phénomène inhabituel. En d'autres termes, la légende d'Eminescu nous dit que nous n'avons rien de commun avec lui». «Nous devons donc comprendre de tout ceci qu'entre Eminescu et ses lecteurs (les Roumains d'abord, n'est-ce pas?), il y aurait ou, en tout cas, on le sous-entend, une rupture, une sorte de hiatus, ou pour mieux dire il n'y aurait rien de vraiment commun? Curieuse idée — aussi dangereuse que fausse — et qui devrait nous donner à penser, si Marin Tarangul ne s'efforcerait, dans tout ce qui suit, de prouver, en fait le contraire. A savoir que «notre attitude à l'égard d'Eminescu comprendrait deux choses à distinguer: ce qui est faux et ce qui est vrai» car «toute légende, étant une création culturelle, est le produit d'un artifice: lorsque l'artifice est unitaire et cohérent, l'oeuvre a l'évidence de l'esprit et ne peut plus être jugée comme une contre-vérité». Dans ce cas, dit l'essayiste, il s'agit pour nous du problème *de la manière dont nous pouvons nous tromper sur la vérité;* du problème de la confusion absolue dans laquelle nous nous trouvons, lorsque nous nous situons mal par rapport à ce point de répère ultime de la vie que nous nommons vérité, à cette vérité que nous vivons «vraiment», puisqu'elle devient le support le plus concret de l'âme». Et c'est partant de ce critère, appelons-le ainsi, que Marin Tarangul procède à l'expérience de «lire la poésie d'Eminescu sous son aspect irradié par les ultra-sons», car elle part «d'un épuisement» et elle est «illuminée par les ténèbres de cet épuisement», de telle façon que «sa poésie traverse l'étendue infinie dont elle s'est laissée envahir, qu'elle respire les enchaînements de cette étendue comme un balan-

cement glissant et laisse en nous le signe douloureux et vaste d'une «pensée incomprise». Voici donc, où reposait le sens de ce sentiment de possible inadhérence entre les lecteurs de la poésie d'Eminescu et son génie accablant.

La digression analytique suivie par Marin Tarangul dans ses essais se rapproche de celles auxquelles nous a familiarisé Constantin Noïca, dans le sens de déchiffrer ce qui est enchiffré dans les parties composantes de l'entier, en une sorte d'herméneutique philosophique de la pensée poétique, représentée par la parole, ce qui, notre essayiste aime le croire, se rapproche par le discours de l'«analyse de type Heidegger», non pas du point de vue de la méthode, mais de celui de la passion par laquelle «le spéculatif recherche la carte secrète de la poésie».

Marin Tarangul s'est fixé sur certaines syntagmes–vers extraits de la poésie d'Eminescu, dont le contenu lui révèle l'illustration des significations importantes de l'ensemble. «Nous prendrons une poésie simple d'Eminescu» — dit par exemple l'exégète. Il s'agit de «Passèrent les années». Le premier vers est tellement simple qu'il semble aller de soi: «Passèrent les années, tels de longs nuages sur les plaines». L'analysant en profondeur, par le rapport d'expression sonore (en paroles) du contenu d'idées, de vie, l'essayiste tire facilement la conclusion que «seule la poésie peut réunir l'ensemble de la vie» pour lui donner un visage et ceci, entre autres, parce que sans la force de donner une forme massive à une telle dimension, le phénomène de l'apparition de ce passé total de la vie ne saurait être compris. Seule la poésie peut imaginer concrètement une compréhension plus ample que celle d'un maximum d'imagination: car le maximum d'imagination conçu en dehors de la poésie, n'est qu'un superlatif du réel, tandis que la force de la poésie de produire *un surplus réel de réalité* peut seule *réaliser* «plus» que ce maximum. Pour conclure, en revenant strictement à l'objet de son analyse: «par son geste de rechercher au moins un son de tout ce qui a jamais pu être entendu, la poésie d'Eminescu traverse cette étendue comme une *compréhension de tout ce qui peut être compris*, c'est à dire *sans qu'une seule chose puisse être laissée en dehors.*

Un autre vers similaire — «Le temps augmente derrière moi... je m'assombris!» offre à Marin Tarangul la satisfaction d'une profonde méditation, compte tenu du fait que peu d'autres vers dans la lyrique universelle peuvent lui être comparés, comme «ampleur de la densité». En huit mots seulement, dit l'essayiste, «deux visions parallèles semblent couper en deux le contenu de l'univers: d'une part l'étendue dénommée temps, qui prend sa naissance au point où le présent le quitte et qui apparait ici comme une croissance démesurée du fait de laisser derrière soi; par le fait du passage, du non-retour, tout ce qui reste derrière croît par cet „engloutissement" sans fin (qui apparait sans fin bien que l'avenir n'ait pas encore commencé!); d'autre part, l'image intérieure qui correspond à l'espace sans fond de la croissance du temps: la conscience qui s'assombrit. Nous avons dans ce vers le lien entre les ténèbres qui s'emparent de la vie et la dimension qu'acquiert le passé.»

De tels exemples permettent à Marin Tarangul de parler de la force de captation de la poésie d'Eminescu. Elle a, dit-il, «la voix et l'accent au sein desquels se glisse naturellement la sagesse». Celle-ci est «poursuivie en tant que poésie», se transforme en initiation, «c'est-à-dire une initiation que personne hormis la poésie elle-même, telle qu'elle coule dans le *moule du vers* d'Eminescu, ne peut transmettre». Ce qui nous conduit à conclure, parlant de la poésie d'Eminescu comme d'une dimension existentielle portant son nom. «il ne s'agit plus ici, précise Marin Tarangul, de la „dimension de quelque chose" mais simplement de „quelque chose en tant que dimension"». Et plus loin: «La dimension (...) offre à celui qui sait la reconnaître, l'ampleur du regard, l'intelligence, l'ascension de la difficulté, la corpuscularité en tant que forme des corps, le détachement des lieux fixes, l'élévation des profondeurs et *la science de voir dans les quantités-mêmes la quantité d'esprit* dont naît la dimension de leur vision». Il s'agit donc finalement moins de l'incompatibilité du lecteur commun avec la création du génie d'Eminescu, mais de l'initiation («à celui qui sait la reconnaître») à sa connaissance, ce que la démarche de Marin Tarangul tente d'ailleurs en éclaircissant tour à tour des signes et éléments de pensée philosophique de sa poésie. «Par quoi, le temps d'Eminescu

est-il incompréhensible? Par le fait qu'il n'est pas un temps ordinaire, on pourrait même dire qu'il est à tel point extraordinaire qu'il s'agit d'un temps hors-temps», car le poète réussit à donner une figure de l'infini». Chez notre grand poète «l'infini n'est pas situé au-delà de l'imaginable, il s'étend en même temps que celui-ci, non pas comme une parole abstraite qui dépasse la possibilité de l'oeil d'imaginer la chose, mais comme *la parole qui a pris un corps humain,* dans laquelle l'oeil a toujours quelque chose à voir: une infinité qui a pris corps et qui est vue à travers la parole.»

Ce détour de déchiffrage des sens philosophiques de la parole poétique dans la création d'Eminescu, entrepris par Marin Tarangul, est captivant par la spéculation subtile de la méditation intellectuelle proposée et il est en même temps incitant par cette provocation adressée au début de l'ouvrage au lecteur non-initié, qu'il avertit sur la difficulté de communier pleinement avec la pensée d'Eminescu. Et sa conclusion mérite d'être retenue surtout comme un beau *portrait* métaphorique du «phénomène Eminescu», dans ce but-même de la reconnaissance de soi du monde par le poète: «Il ne s'est pas appartenu d'une manière égoïste, il s'est laissé secouer en dehors de soi, à l'infini, comme un drapeau flottant. Sa poésie rend visible l'infini, pareillement à la créature et au frisson: comme un dépouillement de soi dans le vide d'un grand abîme, comme un grand vide que l'on comblerait profondément, comme un départ de soi au delà de soi, comme un élan surgi avant la naissance du soi. C'est un ébranlement et un déplacement constant dans l'archi- de notre vie, dans l'archi-vie de notre vie, dans une vie qui peut être vécue au-delà ce que nous ne vivons que par notre propre vie».

Constantin CUBLEȘAN

COMMEMORATION

Timotei Cipariu — un humaniste européen

Dans les 115 années qui sont passées depuis la mort de Timotei Cipariu (1805–1877) la renommée de l'éminent philologue et historien est restée intacte et le temps a validé beaucoup de ses démarches.

Formé en tant que scientifique en Transylvanie et pour la Transylvanie, continuateur des idées de l'Ecole transylvaine, Timotei Cipariu s'est montré également réceptif aux nouveautés linguistiques bien que dans la pratique sont attitude restât plutôt celle d'un traditionaliste. Sur un autre plan, il a été un Roumain engagé corps et âme dans la lutte idéologique qui se livrait en Transylvanie pour la conquête par son peuple de ses droits nationaux et sociaux.

Depuis ses polémiques incisives avec Alexandru Papiu Ilarian et les affirmations de Titu Maiorescu lors de la réception de T. Cipariu à l'Académie roumaine, depuis les paroles d'Ovid Densusianu, au tombeau même de Cipariu, rappelant la joie qu'il nous fallait plutôt porter dans l'âme de voir se terminer ainsi son époque plus vite, à l'écrivain Alexandru Odobescu, qui voyait en T. Cipariu «l'investigateur le plus perspicace, le plus logique et le plus convaincu des contraintes historiques d'une langue»; depuis, également, la conclusion de Dimitrie Macrea: Cipariu, «un latiniste exacerbé», à l'objectivité d'Alex. Philippide, pour lequel l'ouvrage *Principes de langue et d'écriture* représentait un chef–d'oeuvre, la personnalité du grand linguiste roumain, a été interprétée très différemment au fil des années.

Nicolae Iorga brossait le portrait suivant de Timotei Cipariu: «Un humaniste européen semblant issu de la légende, venu sur notre terre pour en étudier la langue et l'histoire, les mystères de l'âme roumaine et son tumulte séculaire».

L'époque de Timotei Cipariu a été particulièrement complexe et marquée d'événements majeurs. Les problèmes demandaient une approche courageuse et ample. Homme de son temps, Timotei Cipariu a déployé une activité des plus vastes: éducation, organisation de bibliothèques et de typographies, participation à l'association transylvaine de littérature, langue et culture du peuple roumain, la fameuse ASTRA, et à la Société académique. Il a créé et dirigé le périodique «Organul luminării», qui visait l'émancipation de son peuple et qui devenait, en 1848, «Organul naţional», a publié la première revue roumaine de philologie, «Archives de philologie et d'histoire» et élaboré beaucoup d'ouvrages originaux. Timotei Cipariu a repris et amplifié l'héritage linguistique de l'Ecole transylvaine et contribué au développement de la thèse (principe) latiniste dans l'évolution de la langue roumaine pendant la seconde moitié du XIXème siècle. Il a étudié les phénomènes linguistiques dans une perspective historique et témoigné d'une solide connaissance scientifique de la langue roumaine, d'une profonde capacité d'analyse comparée des éléments linguistiques, d'une érudition extraordinaire. Il a critiqué et rejeté le dilettantisme et l'arbitraire dans l'étude de la langue et plaidé pour l'objectivité scientifique.

Timotei Cipariu a déployé, également, par ses ouvrages et ses discours lors de divers événements socio–historiques une activité politique intense dédiée à l'affirmation de la nation roumaine, à l'égalité des droits, des ethnies vivant en Transylvanie, à l'amitié des Roumains avec les autres nations. «Nous sommes des amis de la paix et de la réconciliation par la voie amiable et nous le resterons toujours. Mais nous ne

sommes prêts à supporter pour cela aucune offense, aucun traitement indigne de notre nation. Notre devise c'est d'être des défenseurs de notre terroir, nous le ferons dans la dignité, et jusqu'au dernier souffle. Toute politique contraire n'est pas la nôtre. Nous ne la suivrons pas, ni ne la tolérerons pas autour de nous». Il a fait de l'affirmation de la permanence du peuple roumain en Transylvanie son credo politique et lui a dédié toute son oeuvre philologique. Dans un discours prononcé à l'ASTRA, il disait: «Les Roumains n'ont pas quitté cette patrie, ni n'en sont sortis. Qui donc peut oser dire que le Roumain de Transylvanie n'y est pas dans sa patrie? Que le Roumain n'est pas la Transylvanie, que la Transylvanie n'est pas la patrie du Roumain? Si d'aucuns ont osé jusqu'à présent nous le dire ouvertement, s'il en existe encore d'autres qui l'affirment derrière nous — nous ne voulons nous disputer avec le passé que la visière levée et nous laissons ceux qui nous contestent ce droit, et que nous n'entendons pas errer sur les chemins de l'hypocrisie, des diffamations et des abjections».

La langue roumaine représentait pour Timotei Cipariu «un trésor inestimable que n'ont pu nous ravir ni l'épée du vainqueur, ni sa cruauté, ni la cruauté du tyran qui régnait sur nos corps, un trésor né avec nous, plus cher que la vie, un trésor que si nous venions à perdre, si jamais nous acceptions qu'il nous soit enlevé, de force ou par ruse... mieux serait que la terre nous engloutisse vivants, que nous rejoignions nos pères avec la consolation de ne pas avoir trahi notre legs le plus cher, sans lequel nous ne serions pas dignes de nous appeler leurs fils: la langue roumaine».

Les constantes de la conception linguistique du savant sont: la latinité de la langue roumaine, la romanité du peuple roumain, l'unité de notre langue. Toutes ses démarches ont visé à argumenter cette latinité. Réceptif aux idées de la nouvelle école européenne de linguistique, grâce, également, à sa grande et unique collection de documents, Timotei Cipariu avait assimilé les nouvelles connaissances dans ses domaines spécifiques de recherche, dont, notamment, la théorie des aires latérales, qui lui avait permis de remarquer le caractère conservateur de la langue roumaine qui lui conférait un rôle essentiel dans l'étude de l'évolution depuis la langue vulgaire latine aux langues romanes. Selon l'académicien Ion Coteanu, le savant de Blaj exprimait «des idées intéressantes que les linguistes roumains devaient apprendre tard et à des écoles autres que celle roumaine qui pourtant les avait formulées la première».

Timotei Cipariu considérait que la langue roumaine pouvait s'enrichir en ranimant et reprenant des tours anciens; ceci comportait une double démarche: la démonstration de la latinité de la langue roumaine et son unification. Sa conviction était que le roumain ancien était plus riche en formes latines et plus unitaire.

L'évolution du roumain, qui a cassé les moules latinistes préconisés par Cipariu, ne contredisant pas sa latinité foncière, prouve sa capacité à s'enrichir de sources de plus diverses. Cipariu recommandait le principe étymologique comme norme d'orthographe. Mais il rencontra une forte opposition de son vivant, en raison, notamment, de ses exagérations latinisantes. Il convient, pourtant, de rappeler qu'à l'époque la démarche de Cipariu visait à réaffirmer la latinité du peuple roumain et de sa langue en tant que principal argument de la lutte socio-politique que menait la Transylvanie pour son union à la mère-patrie.

Sextil Puşcariu, qui était son contemporain, appréciait ainsi l'oeuvre de Timotei Cipariu: «Il a posé les pierres les plus solides du fondement de notre culture sans jamais insister pour que son nom y soit gravé».

Zenovia NICULESCU

AUTEURS

NESTOR VORNICESCU-SEVERINEANUL (n. 1927), Métropolite d'Olténie, docteur en théologie. Principaux ouvrages: *Ecrits patristiques dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine jusqu'au XVIIe siècle. Sources, traductions, circulation.* Craiova, 1983. *Les premiers écrits patristiques dans notre littérature* (IV–XVI–èmes siècles), Craiova, 1984. *Un philosophe de Histria, Aethicus Histricus, auteur d'une cosmographie et d'un alphabète* (IV–Vèmes siècles), Craiova, 1985. *Saints roumains et de la loi ancestrale,* Craiova, 1987.

NICHIFOR CRAINIC (Ion Dobre, 1889–1972), poète, docteur en philosophie, professeur d'histoire de la littérature religieuse à la Faculté de Théologie de l'Université de Bucarest, membre de l'Académie Roumaine, directeur de la revue de culture „Gândirea" (1926–1946). Volumes de poésie publiés entre 1916 et 1931: *Les dons de la terre, Les chants de la patrie, Sens natales, Archaïques, Pluie sous le soleil,* etc. Principaux ouvrages de philosophie: *Points cardinaux dans le chaos,* Bucarest, 1936, *Nostalgie du paradis,* Bucarest, 1940, *Orthodoxie et ethnocratie,* Bucarest, 1940.

IOAN G. COMAN (1902–1987), prêtre, docteur en théologie, professeur de patrologie à l'Institut de Théologie Bucarest. Principaux ouvrages: *Le rôle social de la charité chrétienne chez les pères de Cappadoce,* Bucarest, 1945. *Patrologie,* Bucarest, 1956. *La présence du Christ dans la nouvelle création,* Paris, 1968. *Logos, Church and Soul,* Detroit, 1973, *Ecrivains religieux de l'époque roumaine ancienne,* Bucarest, 1979.

DUMITRU POPESCU (n. 1929), prêtre, professeur, docteur en théologie, directeur d'études à la Conférence des Eglises Européennes — Genève 1980–1988, recteur de l'Institut de Théologie de Bucarest 1988–1991, doyen de la faculté de Théologie de l'Université de Bucarest. Principaux ouvrages: *Ecclésiologie romano–catholique d'après les documents du deuxième Concile du Vatican,* Bucarest, 1972. *Le soupir de la création,* Genève, 1982. *La puissance et la vertu réconciliatrice de la Trinité,* Genève, 1983. *Théologie et culture,* Bucarest, 1992.

LE GROUPE DE PRESSE POUR L'ÉTRANGER FAIT PARAITRE :

1. **Panorama roumain,** mensuel illustré reflétant la vie publique roumaine (domaine: économique, politique, culturel, spirituel, artistique), paraissant en français, allemand, anglais, chinois, espagnol, russe; fondé en 1872.

2. **Revue Roumaine,** mensuel illustré de littérature, culture et civilisation roumaines de dialogue culturel international, paraissant en français, allemand, anglais et russe; fondé en 1861.

3. **Viața Românească,** mensuel de littérature et d'arts roumaines édité en collaboration avec l'Union des Ecrivains de Roumanie, en roumain et anglais; fondé en 1906.

4. **Steaua,** mensuel de littérature, culture et histoire nationales, édité en collaboration avec l'Union des Ecrivains de Roumanie, paraissant en roumain et en français; fondé en 1949.

5. **Forum,** mensuel édité en collaboration avec le Ministère de l'Enseignement et de la Science, reflétant la vie universitaire et la recherche scientifique universitaire, la philosophie, la politologie et la démocratie roumaines, paraissant en roumain et anglais; fondé en 1936.

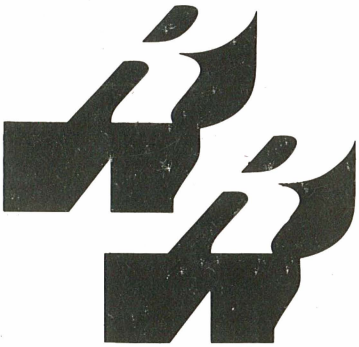
Les lecteurs étrangers — institutions ou personnes privées — peuvent s'abonner à la
Revue Roumaine,
de même qu'aux autres publications éditées par le Groupe roumain de presse pour l'Étranger, en écrivant à l'adresse suivante :

Rédaction des Publications pour l'Etranger «Roumanie»
Piața Presei Libere nr.1 • BP 33–28 • 71341 București
• Télex : 11272 • Tel. 617 38 36
Roumanie

Illustration de la couverture

Moïse et Aaron, Psautier, 1616

L'illustration de ce numéro de la revue est constituée de miniatures réalisées par le métropolite et artiste **ANASTASIE CRIMCA** (né ? — m. 1629)



3–4–5/1993
XLVIIIe année, no 293–294–295

Revue Roumaine

LE JOURNAL DU BONHEUR

Pour sortir d'un univers concentrationnaire — et il n'est pas absolument nécessaire que ce soit un camp, une prison on toute autre forme d'incarcération;la théorie peut s'appliquer à n'importe quel type de produit du totalitarisme — **il existe la solution (mystique) de la foi.**

N.STEINHARDT

DENYS L'ARÉOPAGITE

Par–dessus les hantises démoniaques qui nous font gémir, pensons plutôt à évoquer la sereine **figure d'un grand nom des siècles chrétiens classiques,** dont l'oeuvre exerce toujours une extraordinaire influence sur la réflexion chrétienne, à l'Est tant qu'à l'Ouest.

Nichifor CRAINIC

MISSIONNAIRE DU SACRÉ

Nous avons conservé un christianisme plus évangélique, plus proche de la présence du Christ dans notre vie et dans celle du monde, distinct de celui de l'Ouest, affaibli celui–là, comme on l'a vu, par une trop grande distance entre Dieu et le monde, d'où l'apparition des philosophies athées.

Dumitru STĂNILOAE